School of Theology at Claremont
1001 1400869

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Sören Kierkegaard und Karl Barth

Von **Anders Gemmer** und
Universitätsprofessor August Messer

IN DER GLEICHEN SAMMLUNG SIND NEU ERSCHIENEN:

ERNST V. ASTER

Plato

120 Seiten. Kartoniert 2,40, Halbleinen 3,20

M. HIRSCH

Friedrich Nietzsche

der Philosoph der abendländischen Kultur

180 Seiten. Kartoniert 2,40, Halbleinen 3,20

AUGUST MESSER

Immanuel Kants Leben und Philosophie

Mit einem Bildnis

320 Seiten. Kartoniert 4,50, Halbleinen 5,50

MESSER-PRIBILLA

Katholisches und modernes Denken

Ein Gedankenaustausch über Gotteserkenntnis und Sittlichkeit

210 Seiten. Kartoniert 2,40, Halbleinen 3,20

JOHANNES HESSEN

Augustinus

und seine Bedeutung für die Gegenwart

129 Seiten. Kartoniert 1,70, Halbleinen 2,50

PLATON

Das Gastmahl

Eingeleitet und neuübertragen von W. O. Gerhard Klamp

169 Seiten. Kartoniert 2,40, Halbleinen 3,20

M. KRONENBERG

Die All-Einheit

im Geiste Goethes und Spinozas

129 Seiten. Kartoniert 1,40, Halbleinen 2,20

In Vorbereitung sind:

Kant, Träume eines Geistersehers
Eingeleitet und herausgegeben von K. Meissinger

Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters
Eingeleitet und herausgegeben von A. Messer

Goethe und Spinoza
Eingeleitet und herausgegeben von M. Kronenberg

VERLAG STRECKER UND SCHRÖDER
IN STUTTGART

130

E. Bauer
Pastor '12.
Maschen b. Harburg

304

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.

1246

Sören Kierkegaard
und
Karl Barth

BX
4827
K5
G43

Sören Kierkegaard
und
Karl Barth

Von Anders Gemmer
und August Messer

Die in diesem Buche behandelten Fragen wie Gotteserkenntnis, Gott und Mensch, Religion und Sittlichkeit, Religion und Kultur, Religion und Kirche interessieren heute die weitesten Kreise.

Verlag Strecker und Schröder, Stuttgart
1925

Alle Rechte vorbehalten
Copyright by Strecker und Schröder
in Stuttgart, 1925

Druck von Strecker und Schröder in Stuttgart

Vorrede

Daß hier Sören Kierkegaard und Karl Barth in einem Bande zusammen behandelt werden, beruht nicht auf dem bloß subjektiven Eindruck, daß es sich hier um innerlich verwandte Persönlichkeiten handle, sondern es läßt sich dies rechtfertigen durch die zahlreichen Hinweise Barths auf Kierkegaard, nicht zuletzt auch durch eine ausdrückliche Erklärung Barths im Vorwort zur zweiten Auflage seines Werkes über den „Römerbrief" (S. XIV). Sie lautet: „Wenn ich ein ‚System' habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied' von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ‚Gott im Himmel und du auf Erden.' Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem."

Die letzte Bemerkung und dazu noch zahlreiche Ausführungen des Werkes selbst verraten auch, daß Barth sein Werk zugleich als eine philosophische Leistung betrachtet. Darum ist es nicht in ein falsches Licht

gerückt, wenn es hier wesentlich seinem philosophischen Gehalt nach dargestellt und gewürdigt wird. Zwar bemerkt Barth ebenfalls in dem genannten Vorwort (S. IX): „Dieses Buch will nichts anderes sein als ein Stück des Gesprächs eines Theologen mit Theologen." Aber er fügt hinzu, es sei ihm eine große Freude, wenn auch Nicht-Theologen nach seinem Buche greifen wollten — er kenne solche, die das, was darin stehe, besser verstehen würden als viele Theologen —; er sei durchaus der Meinung, daß sein Inhalt jedermann angehe, weil seine Frage jedermanns Frage sei.

Dieser Meinung bin ich ebenfalls, und darum habe ich mir vor allem die Aufgabe gestellt, die Grundgedanken dieses Inhalts — losgelöst von der Aufgabe, den Text des Römerbriefs zu erklären — hier in einer gewissen systematischen Anordnung vorzutragen, um sie auch solchen Kreisen nahezubringen, die nach einem ausgeprägt theologischen Buche doch nicht greifen würden.

Wie es Kierkegaard gelungen ist, weit über die theologischen Kreise hinaus Beachtung und Gehör zu finden, so möchten wir auch die Gedanken Barths über diese Kreise hinaustragen.

Wir verkennen nun freilich nicht, daß manche dieser Gedanken auf Leser, zumal jugendliche, niederdrückend, lähmend, verwirrend wirken können. Es ist darum ein kritisches Schlußkapitel hinzugefügt, das vor allem denen, auf die das Buch derart wirken sollte, Gesichtspunkte aufweist, von denen aus das stark vorwirkende Negative in Barth in seiner radikalen Einseitigkeit überwunden

und mit dem auch bei ihm durchaus nicht fehlenden Positiven zur Syntheſe gebracht werden kann.

Wenn Barth ſelbſt (S. VI) ſein Werk als eine „Vorarbeit" bezeichnet, „die um Mitarbeit bittet", ſo hoffe ich, daß ſowohl meine Darſtellung ſeiner Hauptgedanken wie deren kritiſche Würdigung als eine durchaus poſitiv gemeinte „Mitarbeit" anerkannt werde.

Die vorangeſtellte Behandlung von Kierkegaards Perſönlichkeit und Werk ſoll verſtändlich machen, wie das darin glühende religiöſe Leben in ſeiner Urſprünglichkeit und Eigenart heute noch machtvoll zu wirken vermag, und ſoll vorbereitend in die religiöſe Atmoſphäre hineinführen, die auch Barths Theologie durchwaltet.

Auguſt Meſſer

Inhalt

I. Teil: Sören Kierkegaard

Seite

Vorwort 3
Erstes Kapitel: Kierkegaard als Mensch 5
1. Der Vater 6
2. Kindheit und Jugend 12
3. Mannesalter: Erste Periode 20
4. Mannesalter: Letzte Periode 36
Zweites Kapitel: Kierkegaard als Schriftsteller . . . 49
1. Sein Ziel und seine Methode 50
2. Die ästhetische Sphäre 62
3. Die ethische Sphäre 67
4. Die religiöse Sphäre 76
5. Der Maßstab 106
Drittes Kapitel: Kritische Würdigung 108
1. Die Kategorien der „Innerlichkeit" und des „Einzelnen" 109
2. Die verschiedenen Lebenssphären 111
3. Seine Religionsphilosophie 122

II. Teil: Karl Barth

Erstes Kapitel: Der paradoxe Charakter der Religion . 137
Zweites Kapitel: Die Gotteserkenntnis 147
Drittes Kapitel: Gott und Mensch 158
Viertes Kapitel: Zeitliche Werte und ewiger Wert . . . 175

Seite

Fünftes Kapitel: Die zeitliche Verwirklichung des ewigen Wertes 200
Sechstes Kapitel: Religion und Sittlichkeit 216
Siebentes Kapitel: Religion und Kultur 230
Achtes Kapitel: Religion und Kirche 239
Neuntes Kapitel: Kritische Würdigung 250
1. Der philosophische Charakter unserer Würdigung . . . 250
2. Kritik des Begriffs „Paradox" 260
3. Endlicher und unendlicher Wert 266
4. Heteronomie und Autonomie 286
5. Negativer und positiver Bewertungstypus und ihre Synthese 292
Literatur 303
Nachweis der zitierten Stellen aus Barths „Römerbrief" . . 306

I. Teil

Sören Kierkegaard

Sein Leben und sein Werk

Von

Anders Gemmer

Vorwort

Es soll auf den folgenden Blättern versucht werden, ein Bild des eigenartigen dänischen Philosophen Sören Kierkegaard als Mensch und Schriftsteller zu zeichnen. Gerade in der Gegenwart begegnen uns auf dem religiösen Gebiet Gedanken, die sich vielfach mit den seinigen berühren, wenn sie nicht gar direkt von ihm abhängen. Daher dürfte es wohl einem gewissen Interesse begegnen, ihn in diesem Buche neben einen Denker gestellt zu sehen, der selbst bekennt, daß er ihm vieles schulde. Aber auch insofern dürfte diese kurze Schilderung seines Lebens und seines Werkes einige Berechtigung haben, als wir glauben, gewisse Seiten seines Philosophierens klarer und schärfer hervorgehoben zu haben, als es bis jetzt von seinen Kritikern geschehen ist. Dies gilt insbesondere von seiner Lehre vom „absoluten Paradox" und seiner damit zusammenhängenden Philosophie des Christentums. Im allgemeinen hat man ihre, nach unserer Ansicht geradezu durchschlagende, Bedeutung übersehen — oder hat man sie nicht sehen wollen?

Anders Gemmer

Erstes Kapitel

Kierkegaard als Mensch

Wie das Licht, wenn es durch ein fein geschliffenes Prisma hindurchgeht, in allen möglichen Farben schillert, so bricht sich des Lebens Strahl auf mannigfachste Weise in den großen Persönlichkeiten. In ihnen tut sich uns recht das Dasein in all seiner Fülle auf, und wir sehen erst, was der menschliche Geist alles zu vollbringen vermag. Deshalb hat es einen großen Wert, den inneren Entwicklungsgang eines reich ausgestatteten Menschen zu verfolgen. Es ist, als ob man einer mächtigen Symphonie lauschte, von einer Meisterhand gespielt.

So mag es denn auch von Interesse sein, den Lebenslauf des großen dänischen Dichterphilosophen Sören Kierkegaard etwas näher ins Auge zu fassen, zumal Kierkegaard eine ganz eigenartige Individualität und sein inneres Schicksal ein gar ungewöhnliches war. Aber auch unter einem anderen Gesichtspunkt wird dies von Bedeutung sein. Wo es sich nämlich um einen Denker von seiner Art handelt, den nicht so sehr die Frage nach der Wahrheit in objektivem Sinne, als vielmehr das Problem der subjektiven Stellungnahme zu ihr inter-

essierte, wird es besonders lohnend sein, die persönlichen Voraussetzungen seines Philosophierens kennenzulernen. Vor allem von solchen „subjektiven" Denkern trifft das bekannte Fichtesche Wort zu: Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist. — Werfen wir denn einen Blick in die Werkstatt des Geistes hinein, aus der so viele und unschätzbare Werke hervorgegangen sind, indem wir der Darstellung des Schriftstellers Kierkegaard eine kurze Schilderung des Menschen vorausschicken.

1. Der Vater

Sören Kierkegaard hat einmal gesagt, daß von allen Menschen sein Vater es sei, dem er das meiste schulde. Und in der Tat, je mehr wir seine Geschichte studieren und in sein innerstes Wesen eindringen, um so mehr wird klar, in welch erstaunlichem Maße er das „Kind seines Vaters" ist. Es gibt wohl kaum einen zweiten Fall, in dem der Vater eines bedeutenden Mannes einen so außerordentlichen Einfluß auf den Sohn ausgeübt hat. Wir wollen deshalb zunächst in aller Kürze eine Beschreibung dieses eigentümlichen Mannes geben.

Sein Geschlecht stammt aus dem westlichen Teile Jütlands, wo die braune Heide sich fast ins Endlose ausdehnt, und wo die Menschen ein oft recht kümmerliches Dasein fristen. Die trostlose Einförmigkeit und tiefe Stille der mächtigen Heide, wie auch die Härte und Strenge des täglichen Lebens machen die Leute,

die hier wohnen, leicht zu verschlossenen und schwermütigen Naturen, die das ganze Dasein gleichsam durch dunkel gefärbte Brillen betrachten. Meist sind sie sehr religiös, aber auch ihre Gottesvorstellung trägt in der Regel einen ernsten Charakter, so daß sie in Gott mehr den strengen Gesetzgeber und unerbittlichen Richter, als den liebevollen und barmherzigen Vater erblicken.

In dieser Umgebung und unter solchen Menschen wuchs der Vater Kierkegaards, Michael Pedersen Kierkegaard, auf. Da die Familie arm war, mußte er schon als kleiner Junge auf der Heide Schafe hüten, und zwar bei jedem Wetter, im Winter wie im Sommer. In der tiefen Verlassenheit, meilenweit von allen menschlichen Wesen entfernt, nur umgeben von den Schafen und Hunden, bald den brennenden Strahlen der Sonne, bald der beißenden Kälte des Windes ausgesetzt, fühlte sich das Kind oft grenzenlos einsam und unglücklich, und sein Herz empörte sich gegen Gott, der einen armen Jungen so Furchtbares durchleben ließ. Eines Tages nun wurde er gänzlich von diesen Stimmungen überwältigt, und da geschah es, daß er einen Hügel bestieg und, die Augen gen Himmel wendend, mit geballten Fäustchen und zorneszitternder Stimme „Gott den Herrn verfluchte, der es über sich bringen konnte, ein hilfloses, unglückliches Kind so leiden zu lassen, ohne ihm zu Hilfe zu kommen". Diese Tat konnte Michael Kierkegaard nie vergessen. Sein Leben lang schleppte er die Erinnerung daran mit sich, unter der Furcht leidend, an jenem Tage die Sünde gegen den Heiligen Geist be-

gangen zu haben, die „nie vergeben wird, weder in dieser Welt noch in der anderen". Selbst der achtzigjährige Greis zitterte bei dem Gedanken, daß der elfjährige Knabe den allmächtigen Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, verflucht hatte.

Wahrhaftig, es ist kein gewöhnliches Menschenkind, das, elfjährig, mit solcher Feierlichkeit Gott verwünscht und dann sein ganzes Leben alle Qualen der Angst und der Verzweiflung leidet, weil es fürchtet, mit dieser Tat den ewigen Zorn Gottes auf sich geladen zu haben. Wie mächtig muß sich schon früh in dieser Seele das Religiöse geltend gemacht haben, und welche kraftvolle Leidenschaftlichkeit, welche ungewöhnliche Phantasie — aber auch welch bis ins Krankhafte entwickeltes Gefühlsleben, welch schwermütiges Naturell spricht sich hierin aus!

Kurz nach dieser Begebenheit wurde Michael Kierkegaard zu einem wohlhabenden Onkel in Kopenhagen geschickt, um bei ihm zum Geschäftsmann ausgebildet zu werden. Von da ab wandelte sich sein Geschick merklich. Gestützt auf einen energischen, ausdauernden Willen, von den Umständen gleichsam emporgetragen, arbeitete er sich allmählich zu einem vermögenden Manne hinauf, und selbst die schweren Kriegsjahre der napoleonischen Zeit, unter denen auch Dänemark sehr zu leiden hatte, trugen nur dazu bei, seinen Wohlstand zu befestigen. So hatte er es denn schon in einem frühen Alter zu einer gewissen Wohlhabenheit gebracht und konnte sich bereits als Vierzigjähriger gänzlich von den Geschäften zurückziehen.

Es schien also doch Gottes Segen über seinem Leben zu ruhen! Aber so fühlte Michael Kierkegaard nicht. Im Gegenteil, eben darin erblickte er Gottes Zorn und sah er die himmlische Strafe, daß es ihm gut ging in dieser Welt und daß alle seine irdischen Vorhaben gelangen. War nicht Satan der „Fürst dieser Welt" und hatte nicht Christus ausdrücklich gesagt, daß sein Reich nicht von dieser Welt sei? Züchtigte doch auch der himmlische Vater sonst immer die Kinder, die er lieb hatte! Nein, es war nur allzu deutlich, daß der allmächtige Gott ihn verstoßen und „dem Satan übergeben" hatte, wie es in der Bibel heißt. Für ihn und sein Geschlecht war keine Rettung, keine Erlösung weder in dieser Welt noch in der jenseitigen zu erhoffen.

Solche Gedanken und Gefühle dürften jedenfalls des öfteren durch das wunde Gemüt Michael Kierkegaards gegangen sein. Wieder und wieder mußte er an jene schreckliche Sünde denken, und nur in vereinzelten Augenblicken gelang es ihm, sich doch zu einem gewissen Glauben an die Güte Gottes und zu einer schwankenden Hoffnung auf seine vergebende Gnade hindurchzukämpfen. Meistens ging er aber in einem Zustand der Angst und in einer „stillen Verzweiflung" umher. Dies hatte freilich auch einen anderen Grund. Zu der Sünde des Knaben hatte sich nämlich ein schwerer Fehltritt des Mannes gesellt.

Im Jahre 1796 war Michael Kierkegaards erste Frau gestorben. Kurz danach hatte er sich in ein Verhältnis mit seiner Haushälterin eingelassen, ein Verhältnis, das

nicht ohne Folgen blieb, und dessen Konsequenzen er dadurch zog, daß er im April des folgenden Jahres das Mädchen, Ane Lund mit Namen, heiratete. Diese Niederlage gegenüber den Versuchungen des „Fleisches" nahm in den Augen des reifen Mannes eine ähnliche phantastische Größe an, wie seinerzeit in der Seele des Kindes die Verfluchung Gottes, und selbst daß er das Mädchen ehelichte und ihm ein treuer und liebevoller Gatte wurde, ließ ihn nicht sich selbst verzeihen und diesen neuen „Sündenfall" vergessen. In dieser Begebenheit haben wir wahrscheinlich auch einen wesentlichen Grund dafür zu suchen, daß der sonst rüstige und energische Mann schon mit vierzig Jahren, also im besten Alter, seine Geschäftswirksamkeit aufgab und sich ins Privatleben zurückzog. Er fühlte offenbar einen unwiderstehlichen Drang, fern von dem unruhigen Treiben des bürgerlichen Lebens mit Gott und sich selbst ins klare zu kommen, und sich von jetzt an gänzlich der Sorge um sein Seelenheil hinzugeben.

So sehen wir ihn denn auch in den folgenden Jahren mit großem Eifer die Schriften Christian Wolffs studieren, besonders die religionsphilosophischen, in denen ein vermeintlich streng logischer Beweis für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele gegeben wird. Außerdem schließt er sich eng an die herrnhutische „Brüdergemeinde" in Kopenhagen an. In ihr, die ja das größte Gewicht auf das Kreuz und das Leiden Jesu legt und darin die Erlösung der Menschheit erblickt, hat offenbar die gequälte Seele des alten Kierkegaard eine

Befreiung aus den Ängsten und Qualen seiner Nächte und Tage gesucht und – so scheint es – teilweise auch gefunden. Zu der kindlichen und fröhlichen Zuversicht dieser Pietisten Gott gegenüber ist er freilich niemals gelangt, dazu drückte ihn das Bewußtsein seiner Sünde zu sehr. In dem Kreuz Christi sah er daher auch nicht wie jene vornehmlich das Zeichen der göttlichen Gnade, sondern vielmehr ein Symbol des Leidens. Sollte es überhaupt möglich sein, daß einem Menschen wie ihm Verzeihung zuteil würde, so könnte dies jedenfalls nur auf dem Wege der Buße geschehen.

Es hatte somit seine ganze Lebensstimmung, insbesondere seine Religiosität, eine düstere Färbung, und die Luft, die über dem Kierkegaardschen Heim ruhte, war schwer und drückend. Immer stand gleichsam ein Engel mit gezücktem Schwert im Hintergrund, in dessen Augen es drohend aufblitzte, wenn die Menschen, die hier miteinander lebten, den Zorn Gottes vergessen und sich einer unmittelbaren Freude und heiteren Sorglosigkeit hingeben wollten. So bekamen denn auch die Kinder, die in dieser Umgebung aufwuchsen, ein trübes Bild vom Leben mit auf den Weg durchs Dasein. Vor allem aber wurden sie dazu erzogen, in Gott und Christus die strengen Richter und die Feinde aller Lebensfreuden zu sehen. Im Menschen wiederum lernten sie den Sünder erblicken und ihn als ein Wesen betrachten, dessen innerster Trieb ihn fast unabwendbar von Gott wegführt, der ewigen Verdammnis entgegen. Eine Rettung aus dieser Macht des Bösen ist jedenfalls nur durch

ein Wunder Gottes möglich und selbst dann nur, wenn der Mensch von dieser Neuschaffung an sein Leben lang der Welt entsagt und nur in Sorge um seine ewige Seligkeit den Rest seiner Tage verbringt.

2. Kindheit und Jugend (1813–1835)

In diesem Heim wurde am 5. Mai 1813 als letzter Sproß jener zweiten Ehe Michael Kierkegaards Sören Aabye Kierkegaard geboren. Die Eltern waren damals schon alt, die Mutter bald fünfundvierzig, der Vater sogar sechsundfünfzig Jahre. Das mag zum Teil wohl auch die Ursache sein, daß der Knabe von Geburt an schwächlich war. Auch später wollte er körperlich nie recht gedeihen. Hierzu kam noch, daß er als Kind, da er auf dem Lande Verwandte besuchte, das Unglück hatte, von einem Baum herunterzufallen und sich dadurch eine Rückenmarkschädigung zuzuziehen, von der er nie völlig genaß, und die wahrscheinlich zu seinem frühen Tode beigetragen hat.

Aber nicht bloß einen schwächlichen Körper hatte Sören Kierkegaard von den Eltern geerbt, sondern zugleich eine schwermütige Seele. An einer Stelle in den Stadien, wo er höchst wahrscheinlich von sich selbst redet, bricht er in folgende Worte aus: „Ach, weshalb genügten neun Monate im Mutterleibe, um mich zu einem alten Manne zu machen; ach, weshalb wurde ich nicht in Freude gewickelt, weshalb nicht nur mit Schmerz,

sondern auch zu Schmerz geboren?" — und in den hinterlassenen Papieren lesen wir: „Ein alter Mann, der selbst ungeheuer schwermütig war, . . . bekommt einen ‚Alters-Sohn', auf den sich diese ganze Schwermut vererbt, der aber zugleich eine Elastizität des Geistes besitzt, so daß er jene zu verbergen vermag."

Indessen, war ihm auch als das Geschenk einer bösen Fee die entsetzliche Last einer unausrottbaren Schwermut in die Wiege gelegt worden, so hatte er doch andererseits einen reichen Schatz der herrlichsten Geistesgaben bekommen. Teils war ihm jene „Elastizität des Geistes" eigen, von der er am Schlusse der eben angeführten Stelle spricht, und die ihm ermöglichte, was er bei einer anderen Gelegenheit geradezu als seine einzige Freude bezeichnet, nämlich seine Schwermut unter einer Maske von harmloser Heiterkeit zu verbergen und dadurch bei den Menschen den Eindruck eines sorglos fröhlichen Mannes zu machen. Teils war er mit reicher Phantasie und tiefem Gefühl und daneben mit außergewöhnlicher Verstandesschärfe begabt, Gaben, die, zusammen mit einem stahlharten Willen, der jedes einmal gesteckte Ziel bis in die letzten Konsequenzen verfolgte, ihn zu einem der größten Geister seiner Zeit machten und ihn in den Stand setzten, im Laufe von nur zwölf Jahren eine „Literatur in der Literatur" von wahrhaft klassischem Wert zu schaffen.

Der Erziehung dieses reich begabten Kindes nahm sich nun der Vater mit besonderer Sorgfalt an. Schon früh — als der Junge erst vier bis fünf Jahre alt war —

fing er an, seinen Geist nach seinem Ideal zu bilden. Die Mutter, die zwar eine liebe und gute Frau war, aber sonst keine besonderen Gaben besaß, hat augenscheinlich nur geringen Einfluß auf die Entwicklung ihres Sohnes ausgeübt. Charakteristisch in dieser Beziehung ist, daß, während der Name des Vaters und die Erinnerung an ihn uns überall in den Tagebüchern und selbst in den Schriften Kierkegaards begegnet, wir darin nicht ein einziges Mal auf eine Stelle stoßen, wo die Mutter erwähnt wird. So wurde er denn schon früh, was er sein Leben lang blieb, das geistige Kind seines Vaters. Das innerste Wesen dieses eigentümlichen Mannes haben wir schon versucht zu schildern. Hier möchten wir aber noch hinzufügen, daß er neben einer glühenden Einbildungskraft auch einen klaren Verstand und bedeutende dialektische Fertigkeiten besaß, und somit, zumal da er sich auch im Laufe der Jahre eine gewisse Bildung angeeignet hatte, gar wohl imstande war, seinen Sohn in die Welt des Geistes einzuführen. Er suchte nun teils seine Phantasie zu üben, indem er zum Beispiel in einer eingebildeten Welt ausgedehnte und anregende Spaziergänge mit ihm unternahm, während sie im Zimmer hin und her gingen, teils wiederum sein logisches Vermögen zu entwickeln, indem er ihn entweder zuhören ließ, wenn er (was einmal wöchentlich geschah) mit seinen Freunden „Disputierübungen" über die großen Fragen des Lebens abhielt, oder später selbst mit ihm dieses oder jenes schwierige Problem erörterte. Vor allem aber gab der Vater dem Sohn einen unvergeßlichen Eindruck einer-

seits von der unnachsichtlichen Forderung der Pflicht, andererseits von dem strengen Ernst des Christentums in all seiner unendlichen Erhabenheit. „Von meinem Vater lernte ich", sagt Kierkegaard an einer Stelle in Entweder – Oder, wo er augenscheinlich an seine eigene Kindheit denkt, „nicht eine Mannigfaltigkeit von Pflichten, sondern ich bekam einen tiefen Eindruck davon, daß es etwas gibt, das Pflicht heißt, und daß dieses ewige Geltung besitzt." Über die religiöse Erziehung wiederum, die der Vater dem Kind angedeihen ließ, äußert er sich gelegentlich folgendermaßen: „Es gab einmal einen Mann, der war als Kind in der christlichen Religion streng erzogen worden. Von dem, was den Kindern sonst erzählt wird, von dem Jesuskindlein, von den Engeln und dergleichen hörte er nicht viel. Um so öfter aber malte man ihm den Gekreuzigten vor Augen, so daß dies Bild das einzige war, das er von dem Erlöser hatte ... Dies Bild folgte ihm durch die Jahre hindurch."

Es wäre sehr leicht, noch viele andere Stellen aus Kierkegaards Tagebüchern und Schriften anzuführen, in denen er von den Kindheitseindrücken im Vaterhaus und besonders von seiner strengen Erziehung im Christentum redet, auch solche, wo er – wie im Schlußabschnitt der Nachschrift – von der „Vergewaltigung" eines Kindes spricht, das man „in die entscheidenden christlichen Bestimmungen hineinzwängt". Indessen, das Gesagte mag genügen, um so mehr als wir schon im vorigen Abschnitt einen Eindruck von der düstern Stimmung zu

geben versuchten, die, von der tragischen Gestalt des alten Kierkegaard ausgehend, sich über das ganze Haus ausbreitete. Über all dem Dunklen und Schweren, das auf das Kind einwirkte, und das der Mann sicherlich später, als er darauf zurückschaute, durch das Vergrößerungsglas der Erinnerung sah, wollen wir nicht vergessen, daß seine Kindheit auch manches Frohe und Heitere in ihrem Schoße getragen haben mag. Nicht immer schaute der Vater ernst und finster drein, oder zog den Erziehermantel an, sondern hin und wieder konnte er auch mit seinen Kindern (es waren mehrere da, sowohl Buben als Mädchen) jedenfalls scheinbar heiter und unbefangen scherzen und lachen. Mehrmals verlebte Sören auch fröhliche Wochen bei Verwandten auf dem Lande in der Nähe von Kopenhagen, und dort hat er, soweit seine Kräfte ihm es erlaubten, mit anderen Kindern gespielt und sich herumgeschlagen.

Kameraden im eigentlichen Sinne hatte der Junge freilich nicht. Dazu fühlte er sich zu sehr als eine „Ausnahme", als von allen anderen wesensverschieden. Zum Teil mag dies Gefühl wohl im Körperlichen begründet gewesen sein, aber hauptsächlich hat es sicherlich seine Ursache im Seelischen gehabt, in seiner Schwermut und in einer mehr oder weniger klaren Vorstellung von seiner geistigen Überlegenheit. Auch in der Schule schloß er sich keinem Gleichaltrigen enger an. Einsam und verschlossen ging er seines Wegs unter den anderen, oft bemitleidet wegen seiner Kränklichkeit, aber oft auch wegen seines wunderlichen Wesens geneckt und verspottet. Auf alle

Sticheleien hatte er jedoch immer eine schnelle und spitzige Antwort bereit, so daß er schon damals ob seiner Schlagfertigkeit und Schärfe gefürchtet war. Übrigens zeichnete er sich in der Schule nicht vor den anderen aus, und er war bei weitem kein „Musterknabe". Nur in dem Verständnis und der Behandlung der Muttersprache zeigte er früh etwas von der Meisterschaft, die ihn später auch hinsichtlich des Stils zu dem klassischen Schriftsteller Dänemarks machen sollte. Von der Schule hat er bleibende Eindrücke sonst nur vereinzelt mit sich genommen.

Im Jahre 1830 machte Sören Kierkegaard sein Abiturientenexamen und bezog dann die Universität Kopenhagen, um nach dem Wunsche des Vaters Theologie zu studieren. Zuerst machte er sich freilich nicht allzuviel aus seinem Fachstudium, sondern genoß die neuerworbene Freiheit und widmete sich hauptsächlich humanistisch-ästhetischen Studien. Besonders lenkten die drei poetischen Gestalten: Don Juan, Faust und der Ewige Jude seine Aufmerksamkeit auf sich, weil (wie er sich einmal ausdrückt) „diese drei großen Ideen sozusagen das Leben außerhalb der Religion in seiner dreifaltigen Richtung repräsentieren" — die erste nämlich die raffinierte Sinnlichkeit, die zweite den absoluten Zweifel und die dritte die bodenlose Verzweiflung. Diese seine besondere Aufmerksamkeit hing wohl damit zusammen, daß er sich in seinen ersten Studentenjahren offenbar mehr und mehr von dem väterlichen Glauben entfernte und anfing, selbständige

Kritik am Christentum zu üben. Weder die orthodoxe noch die rationalistische Form desselben konnte ihm länger genügen. An der ersten kritisiert er sowohl ihren Anspruch, die absolute Wahrheit zu enthalten, als auch gewisse Einzellehren wie die von der objektiven Versöhnung. Den Rationalismus dagegen findet er abgeschmackt und blutlos, weil er das eigentlich Christliche verwischt, ohne doch den Mut zu haben, reines Heidentum zu sein. So schwankt er Jahre hindurch hin und her. Einerseits vermag er nicht „seine Vernunft zu kreuzigen" und das Christentum wie eine bittere Medizin hinunterzuschlucken, andererseits will es ihm doch scheinen, daß, wenn dieses etwas anderes sein soll als Menschenwerk, es eben einen solchen vernunftwidrigen Charakter haben muß. Schon damals kann er deshalb in seinem Tagebuch den Satz hinschreiben, den er später mit aller Kraft verfechten sollte: „Philosophie und Christentum lassen sich doch nie vereinen".

Mehr und mehr verschiebt sich indes für ihn das entscheidende Problem von der objektiven Seite auf die subjektive, das heißt er sieht mehr und mehr ein, daß die Hauptfrage darin besteht, ganz persönlich zum Leben Stellung zu nehmen. „Was mir eigentlich fehlt, ist, mit mir selber damit ins reine zu kommen, *was ich tun*, nicht was ich erkennen soll ... Es kommt darauf an, meine Bestimmung zu verstehen, zu sehen, was die Gottheit eigentlich will, daß *ich* tun soll. Es gilt, eine Wahrheit zu finden, die *für mich* Wahrheit ist, eine Idee, *für die ich leben und sterben* kann. Und

was frommte es mir in dieser Beziehung, ob ich auch eine sogenannte objektive Wahrheit ausfindig machte . . ., was frommte es mir, ob ich auch die Bedeutung des Christentums entwickeln könnte . . ., wenn es für mich selbst und mein Leben keine tiefere Bedeutung hätte? Sieh, dies ist es, was mir fehlt, und dorthin strebe ich . . . So sei es denn entschieden — ich überschreite den Rubikon! Zwar führt dieser Weg mich zum Kampf, aber ich will nicht verzagen . . . Ich werde auf dem gefundenen Wege vorwärts eilen und jedem, der mir begegnet, zurufen: nicht wie Lots Weib zurückzuschauen, sondern daran zu denken, daß wir bergauf zu streben haben." Wie klar hat nicht in diesem Selbstbekenntnis der zweiundzwanzigjährige Student gleichsam das Programm seiner ganzen späteren Wirksamkeit entwickelt! In aller Deutlichkeit leuchtet uns aus diesen kraftvollen, tief empfundenen Worten der andere Satz entgegen, den man neben dem schon erwähnten als das Motto über sein ganzes Lebenswerk setzen könnte: „Die Subjektivität ist die Wahrheit" oder, wie es am Schlusse von Entweder-Oder heißt: „Nur die Wahrheit, die erbaut, ist Wahrheit für dich."

So sieht er sich denn von allen Seiten von Problemen umgeben und weiß, daß ihm schwerer Kampf bevorsteht, aber zugleich fühlt er in sich eine alles überwindende Kraft und den ganzen vorwärts stürmenden Mut einer jungen Seele. Mit Recht hat man darauf aufmerksam gemacht, daß uns weder früher noch später in Kierkegaards Leben eine solche Unmittelbarkeit und

Frische begegnet wie eben in diesen ersten Studentenjahren. Wohl hat er später ausdrücklich erklärt, daß seine Schwermut nie von ihm gewichen und daß er sich immer über ihre Unheilbarkeit klar gewesen sei; aber es geht doch deutlich aus den Tagebüchern hervor, daß sie um diese Zeit jedenfalls nicht vorherrschend gewesen, sondern gleichsam von der jugendlichen Flut des Lebens zur Seite gedrängt worden ist und sich nur durch eine ernstere Färbung seiner Stimmungen bemerkbar gemacht hat. Bald sollte sich aber dieser helle Himmel mit dichten Wolken bedecken und ein Gewitter losbrechen, das den kecken Jüngling fast vernichten und der frischen Jugendzeit für immer ein Ende machen sollte.

3. Mannesalter: Erste Periode (1836–1845)

Vorläufig war Kierkegaard also ein Suchender. Was er suchen wollte, wußte er freilich, — dagegen nicht, wo dieser Lebensinhalt, für den er „leben und sterben" konnte, zu finden sei. In jener Aufzeichnung, die wir vorhin anführten, sagt er unter anderem auch: „Was mir fehlt, ist, ein vollkommen menschliches Leben zu führen." Im Christentum nun — so schien es ihm immer mehr — war dies jedenfalls nicht zu finden. Dieses verlangte nämlich nicht nur, daß man gegen den Verstand glauben sollte, sondern es verpönte ebenso, seiner Auffassung nach, das ganze natürliche Leben. Auch auf dem praktischen Gebiet stehen die humane und die christliche

Welt in unversöhnlichem Gegensatz zueinander. Die Christen leben in einer merkwürdig schwülen Luft, in der ein gewöhnlicher Mensch kaum zu atmen vermag. Alles erklären sie für sündhaft: „Die Tugenden der Heiden sind glänzende Laster." Sie leben wohl in dieser Welt, aber sind nicht aus dieser Welt; ihr fünfter Akt kommt erst im Jenseitigen. So gilt denn auch in praktischer Hinsicht das Wort, daß „das Evangelium den Heiden eine Torheit, den Juden aber ein Ärgernis ist".

Es steht offenbar der junge Kierkegaard hier dem Christentum gegenüber auf dem Scheidewege. Noch einige Schritte weiter in der angefangenen Richtung, und er hätte das Joch des väterlichen Glaubens abgeworfen und wäre von dem düsteren Schattenreich des orthodoxen Christentums in das lichte Land der wahren Humanität hineingeschritten. Es sollte aber nicht so kommen. Allen Zweifeln zum Trotz kann er in dem Gesichtspunkt mit Recht sagen, daß er „mit dem Christentum nie gebrochen oder dieses gänzlich aufgegeben habe".

Einstweilen steuerte er freilich sein Lebensschiff, wenn auch zu Anfang etwas zaghaft, hinaus auf die Wogen des Kopenhagener Vergnügungslebens. Schon früher hatte er des öfteren die Theater und Cafés besucht, häufig in Gesellschaft von lustigen Kameraden, und war, wenigstens scheinbar, selbst einer von den fröhlichsten. Nun versuchte er sich geradezu dem gewöhnlichen Leben der jeunesse dorée seiner Vaterstadt völlig hinzugeben und, wie er sich einmal ausdrückt, „auf dem großen Meer der Vergnügungen einen Ankerplatz zu finden".

Als er in späteren Jahren auf diese Periode seiner Jugend zurückblickt, muß er bekennen: „Ich wurde im Leben umhergeworfen, in sehr vielem versucht, ja fast in allem Verschiedenen; leider auch in Irrtümern, ach und auch auf dem Wege des Verderbens." Und doch, fügt er hinzu, obwohl er in alle Arten von Genüssen eingeweiht war, ein Genießender im eigentlichen Sinne wurde er nie. Dazu war er eben eine allzu reflektierende Natur.

Es scheint nun, als ob ihn in diese Zweifel und in dieses Leben nicht bloß ein unmittelbarer, natürlicher Lebensdrang hineingeführt habe, sondern daß auch ein anderer Grund hier mitwirkend gewesen sei. Schon seit längerer Zeit hatte sich in das Verhältnis zwischen Vater und Sohn eine gewisse Kühle eingeschlichen. Dem in seinen Lebensgewohnheiten sehr asketischen, in seinen Anschauungen streng orthodoxen Vater war offenbar die Richtung, die sein jüngster Sohn neuerdings einschlug, nicht recht, und er hat es augenscheinlich nicht an oft etwas derben Vermahnungen fehlen lassen. Mag sich nun dadurch vielleicht der Blick des Sohnes für die wunden Punkte im Leben des Vaters geschärft oder mag er bei einer besonderen Gelegenheit Verdacht gegen den Alten geschöpft haben, genug, um diese Zeit begann jedenfalls Sören Kierkegaard zu argwöhnen, daß die düstere Schwermut und die stille Verzweiflung des Vaters in irgendeiner entsetzlichen Schuld ihre Ursache haben müßte, ja es ist sogar wahrscheinlich, daß er bei einem bestimmten Anlasse Gewißheit sowohl von seiner Verfluchung

Gottes als von seiner späteren Sünde bekommen hat. Unter den hinterlassenen Papieren Kierkegaards befindet sich ein (undatierter) Zettel, auf dem folgende Worte lose hingeworfen sind: „Dann war es, daß das große Erdbeben eintrat, jene große Umwälzung, die mir plötzlich ein neues, unfehlbares Interpretationsgesetz sämtlicher Phänomene aufnötigte. Da ahnte ich, daß das hohe Alter meines Vaters nicht ein göttlicher Segen, sondern vielmehr ein Fluch war; daß die ausgezeichneten Geistesgaben unserer Familie nur dazu da waren, um sich gegenseitig aufzureiben. Da fühlte ich des Todes Stille um mich wachsen, wenn ich in meinem Vater einen Unglücklichen erblickte, der uns alle überleben würde, ein Grabkreuz auf dem Grabe aller seiner Hoffnungen*. Eine Schuld müßte auf der ganzen Familie ruhen, eine Strafe Gottes über ihr sein; sie sollte verschwinden, ausgestrichen werden durch die mächtige Hand Gottes, ausgelöscht als ein mißglückter Versuch . . ."

Man begreift, welch einen erschütternden, geradezu revolutionierenden Eindruck dies Erlebnis eben auf diesen Sohn machen mußte. Es war ihm, als müsse die Welt einstürzen, wenn selbst dieser Mann, zu dem er als zu einem Patriarchen, einem Auserwählten Gottes, in scheuer und zugleich kindlicher Ehrfurcht emporgeschaut hatte, wenn selbst er so hatte straucheln können. Dann war das

* Tatsächlich waren im Jahre 1835 von sieben Kindern nur noch zwei am Leben, nämlich die beiden Söhne Peder Christian (der spätere Bischof von Aalborg) und Sören. Auch die Mutter war damals schon gestorben.

ganze Leben ja vollkommen sinnlos, die Sittlichkeit eine Chimäre und das Christentum ein Ammenmärchen. Weshalb denn nicht lieber „leben und leben lassen, denn morgen werden wir sterben"? Grenzenlose Verwirrung dem Leben gegenüber und furchtbare Angst davor ergriffen ihn und führten ihn gleich einem, dem es schwindlig geworden, dem Abgrund entgegen. Ruhelos stürzte er sich in das tobende Leben hinaus und trank begierig den schäumenden Wein des Genusses. Mit dem Vater konnte er sich nicht länger vertragen. So zog er denn von Hause weg und mietete sich ein Zimmer bei Fremden. Und das lustige und wilde Treiben ging weiter — ohne ihm doch Vergessenheit oder wirkliche Freude zu schenken. Denn wie beim schlechten Wein ein trüber Bodensatz im Glase übrig bleibt, so hinterließ jenes Leben in der Seele des jungen Mannes eine immer wachsende Leere und Verzweiflung. Eines Abends nun, da er sich einmal wieder in heiterer und ausgelassener Gesellschaft befand, ließ er sich offenbar von den Kameraden dazu verleiten, sich mit Mädchen einzulassen (selbst war er nämlich eine wenig sinnliche Natur). Ob dieses Ereignis äußere Folgen in der einen oder der anderen Richtung gehabt hat, ist schwer zu entscheiden — einiges könnte darauf hindeuten, anderes scheint dem zu widersprechen — aber soviel ist gewiß: diesen Fehltritt konnte Kierkegaard sich nie verzeihen, und er sollte für seine Zukunft in mehr als einer Beziehung von schwerwiegender Bedeutung werden.

Dies alles, das „große Erdbeben" und was damit

zusammenhängt, hat sich wahrscheinlich im Jahre 1836 abgespielt. Von da ab scheint es indessen in seinem Leben wieder aufwärts zu gehen. Vielleicht hat jener Fehltritt ihn gleichsam zu sich selbst gebracht und ihm die furchtbaren Folgen vor Augen geführt, denen er sich durch sein wüstes Treiben aussetzte. Jedenfalls tritt eine Änderung ein, wenn sie sich auch nicht sogleich sichtbar auswirkt. So setzt er auch jetzt sein Café- und Theaterleben fort und treibt sehr viel Geselligkeit, aber es geht ein anderer Geist durch alles. Er fängt langsam an den schweren Weg der Reue zu gehen. „Man muß lernen" — so schreibt er um diese Zeit in seinem Tagebuch — „denselben Weg zurückzuwandern, auf dem man vorwärtsgegangen ist, wie man im Märchen nur dadurch von der Verzauberung gelöst wird, daß man die Weise rückwärts spielt." So nimmt er auch seine Studien wieder auf, söhnt sich mit dem Vater aus und nähert sich abermals dem Christentum. Im Vorsommer 1838 ist es nun offenbar zu einem religiösen Durchbruch gekommen. Hiervon zeugt unter anderem eine Tagebuchaufzeichnung vom 19. Mai „vormittags um halb elf Uhr", worin es heißt: „Es gibt eine unbeschreibliche Freude, die uns ebenso unerklärlich durchglüht, wie der Ausbruch des Apostels unmotiviert hervortritt: ‚Freut euch, und wieder sage ich: Freut euch.'" Nun endlich — so fühlt er es in glücklicher Befreiung — hat er den Rubikon überschritten, vor dem er schon vor drei Jahren stand, fest entschlossen, in das hehre Reich des Geistes hinüberzuwandeln, während er damals leider doch vor der endgültigen

Entscheidung zurückgewichen und nach dem lockenden Lande des Genusses abgebogen war.

So hatte denn auch der Vater, ehe er seinen Leidensweg beendete, noch die Freude, zu sehen, wie der Sohn, um den es ihm am meisten gebangt hatte, auf die alten Pfade zurückkehrte. Doch schon am 9. August 1838 verschied der Greis. In dem Tagebuch des Sohnes lesen wir am 11. August folgende Worte: „Ich hätte so innig gewünscht, daß er noch ein paar Jahre gelebt hätte, und ich betrachte seinen Tod als das letzte Opfer, das er seiner Liebe zu mir darbrachte; denn er ist von mir nicht weggestorben, sondern für mich gestorben, damit, wenn möglich, noch etwas aus mir werde ... Er war ein ‚volltreuer Freund'". Der Sohn hatte augenscheinlich sich wieder zum Vater zurückgefunden, hatte ihn verstehen und aufs neue lieben gelernt.

Ein ständiger Wunsch des alten Kierkegaard, dessen Erfüllung er jedoch nicht erlebte, war, daß auch der jüngste Sohn seine theologischen Studien beenden sollte. Bis jetzt hatte sich dieser indes nicht dazu bequemen können. Nun aber, wo ihm der Vater gleichsam aus dem Jenseits darum bat, konnte der Sohn dies nicht verweigern. So nahm er sich denn energisch zusammen und bestand im Sommer 1840 mit bestem Erfolg das theologische Staatsexamen. Kurz danach machte er eine Pilgerfahrt nach der Gegend in Jütland, aus der sein Geschlecht väterlicherseits herstammt, um mit eigenen Augen den Schauplatz der Tragödie seines Vaters zu sehen.

Frei und unabhängig — auch in ökonomischer Hinsicht, denn der Vater hatte ihm ein recht bedeutendes Vermögen hinterlassen — reich an Lebenserfahrung und mit glänzenden geistigen Fähigkeiten ausgestattet, schien der siebenundzwanzigjährige junge Mann seiner Zukunft mit Glauben und Hoffnung entgegensehen zu können. Hatte er doch auch sich selbst und das rechte Verhältnis zu seinem Gott wiedergefunden. Doch die frühere begeisterte Stimmung war längst dahin, und der Glaube hatte auch allmählich an Kraft verloren. Nicht so, daß er wieder von den Wogen des weltlichen Lebens ergriffen worden wäre oder an der Wahrheit des Christentums gezweifelt hätte — aber so schwer war der Weg der Reue, so überaus traurig der Rückblick auf die verlorenen Jugendjahre. „Und ich, der ich glaubte, daß mein ganzes Leben, im Dienste Gottes verwendet, wohl kaum ausreichen dürfte, um die Ausschweifungen meiner Jugend zu sühnen" — so drückt sich seine Stimmung um diese Zeit in einer Tagebuchaufzeichnung aus. Was hat er nicht alles zu bereuen! Die verlorene Zeit und sein wildes Leben, jenen „sittlichen Fall" und die Lieblosigkeit gegen den Vater — ach, und das alles war ja nur ein Ausfluß seiner Natur, deren tiefstes Wesen eben die Abgekehrtheit von Gott und die Sünde war. So hatte er denn am eigenen Leibe die alte christliche Erfahrung gemacht, daß wir vor Gott nichts sind und nichts vermögen, und daß unsere einzige Rettung in der göttlichen Gnade zu finden sei. Allein in vollkommener Hingebung an Gott war auch die furchtbare Last seiner

Schwermut zu ertragen, eine Last, die nach allem Geschehenen nur mit erneutem, ja entsetzlich gesteigertem Druck auf seiner Seele ruhte, und von der — dies wußte er nun — er nie im Leben befreit werden sollte. In Gottes Liebe allein war Zuflucht gegen die Angste des Lebens und die Anklage des eigenen Herzens zu finden. Aber diese Liebe, so wurde ihm jetzt klar, war nicht in gewöhnlichem, oberflächlichem Sinne zu nehmen, sie war vielmehr auf das engste mit dem Leiden verknüpft. Erst durch Kampf und Streit, durch Furcht und Zittern hindurch gelangt eine Menschenseele zum Frieden mit Gott und zur Überzeugung von seiner Liebe.

So ungefähr müssen wir uns den jungen Theologiekandidaten vorstellen, der nun seine eigene Laufbahn beginnen sollte. Er fühlte sich als eine Ausnahme, als ein „Pönitierender", dessen ganzes Leben dem Dienste Gottes geweiht sei. Und dieser Mann wurde nun von dem Sturmwind der Liebe ergriffen und gleich einem dürren Blatt von ihm umhergewirbelt. Als er das junge Mädchen, namens Regine Olsen, kennenlernte, zählte sie nur fünfzehn Jahre, als er sich mit ihr verlobte, erst siebzehn. Eine kurze Zeit war er so glücklich, wie er seiner Natur nach werden konnte, aber bald kamen die Zweifel, ob er auch recht getan hätte, als er dies junge, frische Geschöpf an sich kettete. Und in etwas mehr als Jahresfrist hob er die Verlobung auf, und ihre Wege schieden sich für immer.

Nicht Mangel an Liebe war es, der ihn dazu bewegte, „seine Regine" von sich zu stoßen — liebte er sie

doch fast bis zum Wahnsinn, und liebte nur sie sein Leben lang. Auch in einer Abkühlung ihrer Liebe lag nicht etwa der Grund. Im Gegenteil, sie gewann ihn lieber und lieber, und es wäre ihr fast das Herz gebrochen, als sie, des hoffnungslosen Ringens um ihn müde, ihm endlich sein Wort zurückgab. Aber welches waren dann, so fragen wir unwillkürlich, die Gründe, die Kierkegaard dazu trieben, seine geliebte Braut aufzugeben und sein Manneswort (worauf er sehr viel hielt) zu brechen? Sei es gleich gesagt: den letzten Grund wissen wir nicht, und alle Vermutungen, die man darüber aufgestellt hat, haben zu keinem widerspruchslosen Ergebnis geführt. Es hat denn auch Kierkegaard des öfteren betont, daß niemand in seinen hinterlassenen Papieren hierüber Aufschluß finden werde, sondern daß er sein Geheimnis mit ins Grab nehme. Indessen können wir auf einige Punkte hinweisen, die bei seinem Entschluß eine wesentliche Rolle gespielt, wenn sie vielleicht auch nicht den entscheidenden Ausschlag gegeben haben.

„Ein Pönitierender, wie ich es war, mein früheres Leben, meine Schwermut, schon dies genügte" — so faßt er einmal seine Gründe zusammen. Was zuerst seine Schwermut betrifft, so kam ihm erst jetzt, wo er seine Lebensstimmung mit der unmittelbaren Daseinsfreude eines jungen, frischen Mädchens verglich, das volle Verständnis dafür, wie sehr er sich von anderen Menschen unterschied. Bis dahin hatte er gleichsam keinen Maßstab besessen, nach dem er seinen eigenen Zustand beurteilen konnte. Jetzt sah er, wie natürlich glücklich ein

Mensch sein könnte. Wohl war er überzeugt, daß er, wenn er wollte, die eigentliche Tiefe seiner Schwermut der Geliebten selbst in der Ehe verbergen könnte, aber nach seiner Überzeugung lag es im Wesen der Ehe, daß sie rücksichtslose Offenheit und volles gegenseitiges Vertrauen forderte. Freilich konnte ihm dann in gewissen kurzen Momenten der verführerische Gedanke kommen, auf die Weise einen Ausweg aus dem Dilemma zu suchen, daß er nur eine „Gewissensehe" mit ihr schlösse; aber schnell ließ er doch wieder diese Möglichkeit fallen: in eine solche schiefe Stellung wollte er sie nicht bringen, und schließlich wäre ja auch dadurch nicht jenes Problem aus der Welt geschafft.

Aber nicht bloß die Mauer seiner Schwermut stand zwischen ihnen, auch sein vergangenes Leben mit seinen schweren Geheimnissen und dunkeln Irrwegen. Schon allein vor dem Gedanken, seine junge Braut in das düstere Schicksal seines Vaters einzuweihen, schreckte er zurück, und wie denn erst, wenn er — wie er es für seine unumgängliche Pflicht hielt — diesem reinen Mädchen die wüste Geschichte seines eigenen Lebens beichten sollte! Hierzu scheint noch etwas anderes gekommen zu sein, in dem wir vielleicht eine Hindeutung auf den „letzten Grund" des Bruches zu sehen haben, das aber keine eindeutige Erklärung gestattet. Auf dem Sterbebett hat er nämlich dem Freunde Emil Boesen gegenüber (dem einzigen Menschen, dem er wirklich nahestand) geäußert: „Ich habe meinen Pfahl im Fleische, wie auch Paulus ihn hatte. Darum konnte ich nicht in das Allgemein-Mensch-

liche hineintreten. Ich schloß daraus, daß meine Aufgabe eine extraordinäre war. Dies war es, was bei meinem Verhältnis zu Regine im Wege war. Ich hatte geglaubt, daß es geändert werden konnte, was indessen nicht möglich war – deshalb löste ich das Verhältnis." Mit dieser Äußerung stimmt überein, daß (wie wir wissen) Kierkegaard sich einmal während der Verlobungszeit in dieser Angelegenheit an einen Arzt gewendet hat, um bei ihm Aufklärung und Rat zu suchen. Es liegt unter solchen Verhältnissen natürlich nahe, bei dem „Pfahl im Fleisch" an irgendeine geschlechtliche Krankheit oder Unvollkommenheit zu denken, die dann wiederum entweder geerbt sein oder mit jener „Jugendsünde" in irgendeinem Zusammenhang stehen könnte. Ob wir aber hiermit das Richtige treffen, bleibt immer fraglich, einmal weil Kierkegaard, wie gesagt, mehrmals ausdrücklich erklärt hat, man solle niemals den wirklichen Grund des Bruches erfahren, und sodann weil es in diesem Falle nicht leicht zu erklären ist, wie er verschiedene Auswege aus dem Dilemma (zum Beispiel auch die Möglichkeit einer freien Verbindung) erwägen, ja überhaupt die Verlobung eingehen konnte.

Mag dies sich nun verhalten, wie es wolle, soviel ist sicher, daß er mehr und mehr dazu gelangte, sein zukünftiges Leben unter dem Gesichtspunkt der Buße zu sehen und sich selbst als einen Ausnahmemenschen zu betrachten, dem es nicht vergönnt sei, das „Allgemeine zu realisieren". Weil er ein „Pönitierender" war, deshalb mußte er an dem lieblichen Land der natürlichen

menschlichen Freuden vorbeigehen und seinen Fuß nach dem Reich der Schmerzen lenken. Freilich, einen Ausweg schien er noch vor sich zu sehen, den nämlich, wenn es ihm gelänge, das Verhältnis „in das Religiöse hinüberzuretten". Deshalb versuchte er, seiner Braut religiöses Verständnis in seinem Sinne beizubringen, las ihr Predigten vor (!) und sprach stundenlang mit ihr von Gott und seinen strengen Forderungen an die Menschen. Gewiß hat sie auch, obgleich wohl oft mit großen, verwunderten Augen, dem Geliebten andächtig gelauscht, aber wie sollte ein reines, natürliches Menschenkind, zudem ein Mädchen von siebzehn Jahren, die strenge, fast schwüle Religiosität des überreflektierten, in allen Leiden geprüften Mannes begreifen, geschweige denn davon innerlich ergriffen werden können? So sah er sich denn auch genötigt, diese letzte Möglichkeit als undurchführbar aufzugeben. Es blieb also nichts anderes übrig, als doch wie ein leichtsinniger, wetterwendischer Mensch sein Wort zu brechen und der unendlich Geliebten den größten Schmerz zuzufügen, der sie treffen konnte. Am 11. August 1841 schickte er ihr daher den Ring zurück mit ein paar Zeilen, die er später wortgetreu in dem Abschnitte Schuldig — Nicht-Schuldig? in den Stadien zum Abdruck kommen ließ, und die lauten: „Um nicht öfter die Probe auf das zu machen, was doch geschehen muß, was, wenn es geschehen, wohl auch die nötigen Kräfte verleihen wird: so mag es denn geschehen sein. Verzeih vor allem dem, der dies schreibt; verzeih einem Menschen, der, ob er auch etwas vermag,

doch nicht vermöchte ein Mädchen glücklich zu machen. Eine seidene Schnur zu schicken bedeutet im Osten Todesstrafe für den Empfänger; einen Ring zu schicken wird wohl hier Todesstrafe für den Absender werden."

Indessen, hiermit ist die Tragödie noch nicht zu Ende. Vielmehr fängt nun erst ihr schwerster Akt an, die „Schreckenszeit", wie ihn Kierkegaard nennt. Seine Braut beschwor ihn nämlich bei allem, was ihm heilig war, sie nicht zu verlassen; sie könne nicht ohne ihn leben. Seinen Entschluß konnten freilich selbst diese ihre Worte nicht ändern, aber er wählte jetzt eine andere Methode, um dem Verhältnis ein Ende zu machen. Er wollte sie „losarbeiten", das heißt er zeigte ihr vollkommene Gleichgültigkeit und Kälte, vernachlässigte sie und ging seine eigenen Wege. Schließlich war sie denn auch müde, und nach zwei Monaten gab sie ihn frei.

So war er denn „frei" — ach, nun war er erst recht gebunden, gebunden an die Erinnerung an sie sein Leben lang und wie ein Galeerensklave an eine Buße gekettet, die erst mit seinem letzten Atemzug aufhören sollte! Hätte er nicht früher gewußt, daß er ein Sünder war, jetzt wußte er es. Sein Schuldenmaß war voll, nachdem er nun auch dem feinsten und besten Mädchen, das nur das eine verbrochen hatte, ihn von ganzem Herzen zu lieben, den tiefsten Schmerz bereitet und sein Leben zugrundegerichtet hatte. Gäbe es wohl für einen Menschen wie ihn eine Strafe, die hoch genug war, ein Leiden, das all seinen Sünden gleichkäme? Und doch, wie seltsam! Er meint zu wissen, daß er gleichwohl nicht anders

hätte handeln können, als er getan. Es war ihm, als gehorchte er nur einem göttlichen Befehl, als hätte Gott etwas ganz Besonderes mit ihm vor, das ihm nicht gestattete wie andere Menschen zu leben. Wie Abraham nach dem Gebote Gottes mit seinem einzigen Sohn nach Moria-Berg ging, um ihn dort zu opfern, so hatte er auch im Gehorsam gegen eine innere Stimme, die er für die Gottes hielt, das Liebste geopfert, was er hatte, seine Regine und sein ganzes Lebensglück. In diesem Glauben allein war es ihm möglich, auf dem schwankenden Moor seiner ewigen Zweifel festen Fuß zu fassen und sich gerade noch vor dem völligen Versinken zu retten. Sobald er aber außerhalb dieses religiösen Verständisses seiner Handlungsweise war, fühlte er sich „wie ein Insekt, das gedankenlose Kinder mißhandeln".

Kurz nach dem endgültigen Bruche verließ Kierkegaard Kopenhagen und fuhr nach Berlin, teils um für einige Zeit die Stätte seines Leidens zu fliehen, teils um in der preußischen Hauptstadt weitere philosophische Studien zu treiben. Er stürzte sich nun kopfüber in die intensivste Arbeit, hörte jeden Tag mehrere Vorlesungen (unter anderem bei Schelling, der ihn anfangs sehr begeisterte), studierte und exzerpierte eifrig zu Hause und begann außerdem ein größeres, selbständiges Werk, in dem er sowohl mit sich selbst abrechnen als seinen Zeitgenossen zwei Lebensweisen vor Augen halten wollte, zwischen denen sie wählen müßten. Es war dies sein erstes bedeutenderes Werk Entweder – Oder, das er, nachdem er im März 1842 nach Kopenhagen zurückgekehrt

war, dort erstaunlich schnell fertigstellte und schon im Februar des nächsten Jahres der bewundernden Leserwelt übergeben konnte. Obwohl das Buch pseudonym erschien, dauerte es doch nicht lange, bis man wußte, wer der Autor war. Mit einem Schlage war er jetzt ein berühmter ästhetisch-philosophischer Schriftsteller geworden, und mit Spannung wartete ganz Kopenhagen auf sein nächstes Werk. Dann erschienen, zur großen Verwunderung seiner Verehrer, im Vorsommer 1843 (unter seinem eigenen Namen) Zwei erbauliche Reden. Sie waren von direkt religiösem Inhalt und trugen, wie alle späteren „erbaulichen Reden" (deren er im Laufe der Jahre sehr viele verfaßte), auf dem Titelblatt folgende Widmung: „Dem verstorbenen Michael Pedersen Kierkegaard, früher Strumpfwarenhändler in dieser Stadt. Meinem Vater werden diese Reden gewidmet." Seine Absicht mit dieser Schrift war, wie er sich einmal ausdrückt, „in der richtigen Richtung zu telegraphieren", das heißt auf den eigentlichen Zweck seines Schaffens hinzuweisen, den nämlich, die Menschen zur wahren Religiosität zu führen. Doch, die Reden wurden kaum beachtet, und ähnlich ging es fast allen folgenden — man wollte nicht Religiosität, sondern Ästhetik.

In den nächsten drei Jahren nun vollbrachte Kierkegaard eine staunenswerte Leistung. Ein bedeutendes und originelles Werk nach dem anderen erschien in auffallend rascher Folge*. In angestrengtester Arbeit saß er Tag

* Es waren dies vor allem folgende Werke: Entweder – Oder, Furcht und Zittern, Die Wiederholung (alle 1843), Philo-

um Tag vor seinem Schreibtisch, niemanden bei sich sehend und niemanden besuchend. Wenn er ab und zu sich erholen wollte, ging er ins Theater oder spazierte in den Straßen der Stadt, oft in eifrigem Gespräch mit dem einen oder dem anderen aus seinem ausgebreiteten Bekanntenkreise. Dann und wann mietete er auch einen Wagen und fuhr tief in die großen Waldungen hinein, die sich nördlich von Kopenhagen bis ans Kattegatt ausdehnen. Die stille Waldeinsamkeit tat ihm wohl, und mit neuem Mut und neuen Gedanken kehrte er dann nach seinem einsamen Heim auf dem Neumarkt zurück. So floß denn sein Leben dahin: von außen betrachtet einem kleinen ruhigen Flusse ähnlich, der gleichmäßig zwischen Wiesen und Feldern vorwärtsgleitet, von innen gesehen gleich einem mächtigen, reißenden Strome, der über Felsen und Abgründe hinweg in rasender Hast dem Meere zustürzt.

4. Mannesalter: Letzte Periode (1846–1855)

Am Ende des Jahres 1845 hatte Kierkegaard mit der Vollendung seines philosophischen Hauptwerkes, der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift*, in allem Wesentlichen seiner Mitwelt das gesagt, was er

---

sophische Bissen, *Der Begriff der Angst* (1844), *Stadien auf dem Wege des Lebens* (1845) und *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Bissen* (1846).

ihr sagen wollte. Er hatte ihr nun das Religiöse in seiner strengsten Form als das Christliche deutlich vor Augen gestellt und betrachtete damit seine Aufgabe als beendet. Es war daher seine Absicht, sein Schaffen ebenso plötzlich einzustellen, wie er es seinerzeit begonnen hatte, und dann irgendwo auf dem Lande, fern von Kopenhagen, ein Pfarramt zu suchen. Auch fing sein Vermögen an, bedenklich zusammenzuschmelzen; denn teils hatte er nach altchristlicher Anschauung nie Zinsen davon nehmen wollen, teils hatte er für seine Werke (die alle sehr umfangreich waren) selbst die Druckkosten bezahlen müssen und fast keine Einnahmen von ihnen erzielt. Zugleich sagte ihm der Plan, Pfarrer zu werden, insofern zu, als er damit den tröstlichen Gedanken von einer lebenslänglichen Reue und Buße verbinden konnte. Nur das Bewußtsein von jenem „Pfahl im Fleische", von dem früher die Rede war, beunruhigte ihn sehr. Wie diese heimliche Schuld einmal hindernd zwischen ihm und der Ehe gestanden hatte, so stand sie nun wie ein drohendes Gespenst vor dem Eingang zum Pfarrhof.

So schwankte er denn hin und her, ohne mit sich selbst darüber ins reine kommen zu können, wie er sein zukünftiges Leben einrichten solle. Da trat ein scheinbar unbedeutendes Ereignis ein, das indessen auf den übersensiblen Mann mächtig einwirken und ihm eine bestimmte Bahn vorschreiben sollte. Es gab damals in Kopenhagen ein Witzblatt, der Korsar genannt, das über alle möglichen Zustände und Verhältnisse seine oft ziemlich derben Scherze machte und sich auch nicht scheute,

gelegentlich selbst über verdiente Persönlichkeiten herzufallen und ihre Tätigkeit ins Lächerliche zu ziehen. Fast alle waren über sein Treiben entrüstet, ohne daß jemand gewagt hätte, öffentlich dagegen aufzutreten, aus Angst, lächerlich gemacht zu werden oder sogar seine menschlichen Schwächen und Fehler an den Pranger gestellt zu sehen. Auch Kierkegaard war schon lange voller Ingrimm gegen dieses Wochenblatt, trotzdem oder vielmehr eben weil er fast als der einzige von allen dänischen Schriftstellern geschont, ja sogar hin und wieder gelobt wurde. Gereizt durch eine oberflächliche, alberne Anzeige der Stadien, die von einem Manne herrührte, in dem Kierkegaard einen Mitarbeiter des Korsaren vermutete, ließ er nun in der angesehenen Kopenhagener Zeitung, Das Vaterland, eine scharfe Erwiderung drucken und schloß sie mit der Bitte, doch auch einmal im Korsaren beschimpft zu werden, denn „es sei immerhin für einen armen Schriftsteller hart, in der dänischen Literatur so gebrandmarkt dazustehen, daß er der einzige sei, der dort nicht gescholten würde".

Auf diese Herausforderung hin, die der Korsar natürlich nicht unbeantwortet lassen konnte, begannen nun in dem Blatt eine Reihe von Angriffen auf den bis dahin gefeierten Schriftsteller. Sowohl durch Zeichnungen als durch Textbeiträge versuchte man ihn lächerlich zu machen und zu verletzen. Von da ab wurde Kierkegaard der ganzen Stadt bekannt als die wunderliche Gestalt, deren Körper etwas schief und deren eines Hosenbein etwas länger als das andere war. Er konnte sich jetzt

nicht mehr in einem Café sehen lassen oder auf der Straße spazieren gehen, ohne daß um ihn herum geflüstert oder sogar auf ihn gezeigt wurde. Nur einmal replizierte er auf die boshaften Sticheleien des Blattes, indem er nach den ersten Angriffen ironisch bemerkte, man könne also bei dem Korsaren einfach beantragen, beschimpft zu werden, wie man eine Drehorgel dazu bestellen könne, Musik zu machen. Danach schwieg er. Wollte man aber deshalb glauben, daß die ganze Sache ihn nun auch innerlich nichts mehr angefochten habe, so würde man sich sehr irren. Er hat vielmehr furchtbar unter dieser hämischen Verfolgung von seiten des kleinen Schmutzblattes gelitten, ja er hat sich diese Affäre in einem Maße zu Herzen genommen, daß es auf uns, die wir jetzt Hunderte von Seiten darüber in seinen Tagebüchern lesen, einen wunderlichen, wenn nicht gar komischen Eindruck macht. Wir müssen immerhin bedenken, daß er sowohl physisch als psychisch sehr zart veranlagt war und offenbar ein Nervensystem besaß, das auf jeden äußeren Reiz weit heftiger reagierte als das gewöhnlicher Menschen. Doch was soll man zum Beispiel dazu sagen, daß sogar Jahre später, als sich der von jener Sache aufgewirbelte Staub längst wieder gelegt hatte, in den Aufzeichnungen Kierkegaards sich folgende Äußerung findet: „— welche empörende Grausamkeit! Ja, denn was ist selbst das, über einem langsamen Feuer gebraten oder auch gerädert zu werden, oder, wie in einigen Ländern geschieht, mit Honig beschmiert vor Insekten geworfen zu werden — was ist doch das alles

im Vergleich mit dieser Grausamkeit: zu Tode gegrinst zu werden?"

Besonders litt er unter der Feigheit der Menschen: daß kein einziger von all denen, die so gut wie er über die Frechheit und Schamlosigkeit jenes Blattes sich empörten, für ihn eintrat, sondern ihn alle im Stich ließen oder höchstens (was ihm besonders zuwider war) ihm unter vier Augen ihre Sympathie bewiesen. Selbst die Männer der Kirche, Gottes Repräsentanten auf Erden, wagten nicht ihre Stimme zu seinen Gunsten zu erheben, sondern hielten sich vorsichtig im Hintergrunde. Mußte hierdurch nicht leicht in seiner Seele tiefe Verachtung der Menschen im allgemeinen erzeugt nnd der schon rege Verdacht gegen die Kirche genährt werden, ob in ihr wohl noch echtes Christentum lebe und der Geist Christi wirksam sei? Eins wurde ihm jedenfalls klar: daß, wie die Welt und die Menschen nun einmal sind, nicht allein (wie er immer gewußt) inneres, sondern daß auch äußeres Leiden dem zuteil werden müsse, der für die Wahrheit eintreten, ein „Wahrheitszeuge" werden wolle. Schon in seiner Kindheit hatte es einen unauslöschlichen Eindruck auf ihn gemacht, wenn sein Vater ihm mit feierlicher Stimme erzählte oder er in der Bibel davon las, daß man Christus angespien und verspottet hatte, um ihn dann endlich ans Kreuz zu schlagen; aber erst jetzt, wo er die Feigheit und Niedrigkeit der Menschen am eigenen Leib erfahren hatte, erschloß sich ihm in ganzer Fülle die heilige Wahrheit der Leidensgeschichte Christi und des Martyriums aller seiner echten Nachfolger.

Leiden – das sah er nun in voller Deutlichkeit – war die Losung des wahren Christentums, nicht bloß in dem Sinne, daß innerlich sowohl in bezug auf den Verstand als auf den Willen gegen alle natürlichen Triebe angekämpft werden muß, sondern auch so, daß nach außen hin der Christ sich die Feindschaft und Verfolgung der Menschen „dieser Welt" unweigerlich zuzieht, sobald er mit seiner Anschauung Ernst macht und sich für die Wahrheit mutig in die Bresche wirft. Innerliches Leiden und äußerliche Verfolgung: das sind die notwendigen Merkmale des wahren Christentums.

In dieser neuen Beleuchtung des christlichen Lebens, die für Kierkegaard aus dem „Korsarenstreit" folgte, haben wir die eigentliche Bedeutung dieses tragikomischen Vorfalles zu sehen. Er selbst meinte freilich auch darin eine „Lenkung der Vorsehung" erblicken zu müssen, daß es ihm auf diese Weise vollends unmöglich wurde, den Menschen als Autorität zu gelten. Wie wir später sehen werden, war dies nämlich eine ständige Furcht Kierkegaards, und durch alle möglichen Mittel suchte er den „Eindruck seiner Schriften zu verwirren" und die „direkte Mitteilung" an den Leser zu vermeiden. Was er wollte, war ja nicht Schüler heranbilden oder die Menschen zu einer bestimmten Lebensanschauung erziehen, sondern sie vielmehr zu selbständigen, frei wählenden Persönlichkeiten machen. Je mehr deshalb seine eigene Person in den Hintergrund trat, ja selbst wie nach diesem Vorfall verlacht und verhöhnt wurde, um so mehr konnte er hoffen, daß die Einzelnen, in denen der echte Trieb nach Wahr-

heit rege war, sich nur um diese, nicht aber um ihren Darsteller kümmern würden. So lernte er auch unter diesem Gesichtspunkt das verstehen, was ihm angetan worden, und Gott selbst für dies furchtbare Leiden danken.

Nun war er also wieder „vor den Wagen gespannt". Denn jener neue Gedanke von der leidensvollen Nachfolge Christi ließ ihm keine Ruhe, bis er ihn mit aller Wucht den Menschen verkündet hatte. Christ sein in Geist und Wahrheit – so hieß es nun – bedeutet Märtyrer sein. Von Gott auserwählt sein will nicht, wie man gewöhnlich meint, besagen, daß einem in dieser Welt alles nach Wunsch und Willen geht, sondern heißt vielmehr, am meisten von allen leiden. Hiermit ist ferner gegeben, daß die christliche Religion nie und nimmer eine Religion der Masse werden kann, denn die jagt immer nach Genuß und Glück und flieht das Leiden. Wer ein Christ werden will, muß ein Einzelner sein, muß sich ganz und gar auf sich selbst stellen können. An der „Kategorie des Einzelnen" hängt insofern alles, was in Wahrheit Christentum genannt zu werden verdient.

Wenn dem aber so ist, wie mag es sich dann wohl mit dem offiziellen Christentum und mit der Kirche verhalten? Wahrlich, hier spürt man nicht viel von Leiden oder von der Einsamkeit des Christen. Im Gegenteil, die Kirche hat es verstanden, sich gar behaglich in dieser Welt einzurichten, und ihr gelten eigentlich alle als rechte Christen, die getauft und eingesegnet sind. Daß hier etwas nicht in Ordnung sei, wurde Kierkegaard immer klarer,

und ein besonderer Vorfall, der sich um diese Zeit ereignete, sollte ihm dies noch deutlicher zum Bewußtsein bringen. Es handelte sich dabei um einen Pfarrer auf Bornholm, namens Adler, der deshalb seines Amtes enthoben wurde, weil er behauptete, eine besondere Offenbarung von Gott bekommen zu haben. Das „Phänomen Adler", wie Kierkegaard es nennt, nahm ihn während des Jahres 1846 sehr in Anspruch und veranlaßte ihn sogar, ein dickes Buch zu schreiben, das er freilich nie selbst herausgab, das sich aber in seinem Nachlaß befand und später gedruckt worden ist. Zwar meinte Kierkegaard, daß der betreffende Pfarrer ein etwas verwirrter Kopf gewesen, und nahm seine prätendierte Offenbarung nicht ernst — weshalb denn auch die Kirche berechtigt gewesen sei, ihn abzusetzen — aber (und dies ist das für die letztere Bedenkliche an der Sache) es hat sich doch gezeigt, daß man ein Diener der Kirche sein und erst, nachdem man es geworden, einen persönlichen christlichen Durchbruch erleben kann. Denn man halte sonst von Adler und seiner „Offenbarung", was man wolle, so viel steht fest, daß er erst mit diesem Erlebnis ein wirklich individuelles Verhältnis zu Gott gewonnen hat. Somit hat also in dieser Angelegenheit die Kirche eigentlich sich selbst in epigrammatischer Kürze ein testimonium paupertatis (Zeugnis der Armut) ausgestellt, wie es nicht deutlicher gewünscht werden konnte.

Mit aller Leidenschaft stellte Kierkegaard nun in flammenden Worten diese seine neue Auffassung von Christentum und Kirche dar. In jeder neuen Schrift

„schraubte er den Preis des Christ-Seins um einige Grade höher hinauf", während er immer auf ein demütiges Bekenntnis von seiten der Kirche wartete, in dem sie ihren Abstand von dem streng christlichen Ideal anerkennen würde. Besonders blickte er in dieser Beziehung mit Spannung auf den von ihm hoch geschätzten Bischof Mynster hin, den Primas der dänischen Kirche, eine kraftvolle religiöse Persönlichkeit. Doch Mynster schwieg, und auch kein anderer berufener Repräsentant des offiziellen Christentums fühlte sich dazu getrieben, den hochgespannten Forderungen des seltsamen Propheten gegenüber das erwartete Bekenntnis abzulegen. So blieben denn seine neuen Schriften*, in denen er die wahrhaft christliche Lebensführung, wie er sie jetzt verstand, den Menschen vor Augen malte, ohne allen und jeden äußeren Erfolg. Sein ernster Mahnruf an die dänische Kirche verhallte, ohne sie in ihrem behaglichen Dornröschenschlaf im geringsten zu stören.

Sollte er wirklich noch schrillere Töne anschlagen, sollte er mit Trompetengeschmetter zum offenen Krieg blasen? Aber mußte er dann nicht von seiner Höhe als „Nur-Verkünder" der Wahrheit heruntersteigen und sich selbst mitten ins Leben hinauswagen, vielleicht sogar öffentlich als Reformator auftreten und sein Leben daran wagen? Und konnte er das, oder hatte er überhaupt das

* Es handelt sich hier insbesondere um folgende Werke: Erbauliche Reden, Die Taten der Liebe (1847), Christliche Reden (1848), Die Krankheit zum Tode (1849) und Einübung im Christentum (1850).

Recht dazu? Außerdem dachte er mit tiefem Mitgefühl an alle die „einfältigen Christen", die so in gutem Glauben friedlich mit ihrem Gott dahinleben, und deren vielleicht schwer errungene Ruhe er nun stören sollte. Forderte Gott wirklich das von ihm? Wie furchtbar, wenn er sich hierin täuschte! Auch seine außerordentliche Pietät für Bischof Mynster, den Seelsorger seines Vaters und seinen eigenen Pfarrer, hielt ihn lange von jenem letzten Schritt zurück. Er wagte gleichsam nicht den entscheidenden Angriff auf eine Kirche, an deren Spitze dieser ehrwürdige Patriarch stand.

So verstrich denn ein Jahr ums andere, und Kierkegaard wartete vergebens auf jenes demütige Bekenntnis von seiten der Kirche. Während dieser Zeit lebte er wenn möglich noch einsamer und zurückgezogener als früher. Die Korsarepisode hatte ihm seine Vaterstadt noch mehr entfremdet, und — was ihm besonders weh tat — selbst die „kleinen Leute", die Handwerker und die Marktweiber usw., mit denen er sich so gern unterhielt, innerlich von ihm entfernt. Mit allen Kämpfenden und Leidenden (wozu ja vor allem die unteren Schichten des Volkes gehören) hatte er immer warme und tiefe Sympathie gehabt, und man weiß von der zarten und feinen Weise zu erzählen, auf die er Unglückliche, die zu ihm kamen, zu trösten verstand. Armen und von des Lebens Nöten bedrängten Menschen stand allezeit seine Tür offen, blieb sie auch für gewöhnliche Besucher verschlossen. Charakteristisch ist auf der anderen Seite, daß in dem auch in Dänemark politisch sehr bewegten Jahre 1848,

wo alles „auf den Beinen" war, er ruhig zu Hause saß, allein mit der Ausarbeitung seiner Christlichen Reden beschäftigt und die Frage erwägend, ob ein Mensch (er dachte an sich selbst!) das Recht habe, sich um des Glaubens willen töten zu lassen.

Mehr und mehr lasteten nun auch seine ökonomischen Verhältnisse auf ihm – mußte er doch in absehbarer Zeit damit rechnen, ohne alle Mittel hilflos auf der Straße zu stehen. Und jetzt daran zu denken, in den Dienst der Kirche zu treten, war natürlich schlechtweg eine Unmöglichkeit. Zu etwas anderem taugte er wohl aber nicht. Eine Freude erlebte er freilich um diese Zeit, indem es nämlich um Ostern 1847 herum schien, als solle doch die furchtbare Last seiner Schwermut von ihm weichen oder jedenfalls leichter werden. Er kam damals in eine Art religiöser Krisis hinein, aus der er neue Hoffnung und neuen Mut für die Folgezeit schöpfte. Zwar zeigte es sich, daß seine Schwermut schließlich nicht zu heben war, aber er hatte doch einen erneuten Beweis von der Nähe Gottes und von seiner übersinnlichen Hilfe bekommen.

Solcherart war seine Stellung, als derjenige Vorfall sich ereignete, welcher das Signal zu dem heftigsten literarischen Kampfe werden sollte, den Dänemark je gesehen. Im Januar 1854 war Bischof Mynster gestorben, und einige Tage nach dessen Tode hatte Martensen, der damals Professor der Theologie an der Universität Kopenhagen war, eine Predigt gehalten, in der er unter anderem den Hingeschiedenen als „einen Wahrheits-

zeugen, einen von den rechten Wahrheitszeugen" bezeichnete. Dies war also die Antwort der Kirche auf die tiefernsten Anklagen Kierkegaards: an Stelle der ehrlichen Erkenntnis ihres Abstandes vom Ideal die feierliche Erhebung eines ihrer Führer zum Wahrheitszeugen! Wie mochte diese Proklamation auf die erregte Seele des durch Jahre hindurch angespannt Wartenden wirken, zumal wir wissen, was er unter einem „Wahrheitszeugen" verstand! War dieser doch ein Mensch, der, verachtet und verfolgt von der Welt, in einem Übermaß von innerlichem und äußerlichem Leiden lebte, um aller Wahrscheinlichkeit nach schließlich auf dem Scheiterhaufen zu sterben. Und nun wurde jener Mann, der in Pracht und Herrlichkeit gelebt hatte, von allen hochgeschätzt und bewundert, und der (wie Kierkegaard sich ausdrückt) „mit voller Musik" beerdigt worden war, nun wurde er zum „Wahrheitszeugen, zu einem von den rechten Wahrheitszeugen" erhoben! Dies sprach allem echten Christentum Hohn. Jetzt war das Maß voll.

Schon einige Tage, nachdem Martensen jene Rede gehalten hatte, war Kierkegaard mit seiner flammenden Erwiderung fertig. Und doch ließ er sie ungefähr ein Jahr in seiner Schublade liegen, um nicht durch seinen Angriff die Aussichten Martensens auf die Bischofswürde zu trüben. In Wahrheit eine edle Denkungsart und eine erstaunliche Selbstbeherrschung von seiten des Mannes, in dessen Seele ein solches Feuer nun jahrelang brannte. Aber als er dann gegen Ende des Jahres 1854 mit seinem Artikel im „Vaterland" den Kampf

eröffnet hatte, sollte dieser auch ohne Unterbrechung bis zu seinem Zusammenbruch mit aller Heftigkeit fortdauern. Es ist hier nicht der Ort, des näheren auf die Einzelheiten dieses Kampfes einzugehen, um so mehr als wir im nächsten Kapitel die Hauptanklagen wiedergeben werden, die Kierkegaard während dieser Monate, teils in Zeitungsartikeln, teils in einem von ihm eigens hierfür ausgegebenen Flugblatte, „Der Augenblick", gegen das offizielle Christentum erhob. Es genüge, hervorzuheben, daß er seine ganze brennende Leidenschaftlichkeit, seine beißende Ironie und blutige Satire, kurz alle seine reichen Gaben in den Dienst des ihm heiligen Zweckes stellte, und daß er einen Streit entfachte, der Monate hindurch ein ganzes Volk in Atem hielt und jahrelang die Gemüter in Bewegung setzte.

Mitten in diesem leidenschaftlichen Kampfe, der ihn gänzlich aufrieb und den letzten Rest seiner schwachen Körperkraft vernichtete, brach er eines Septembertages auf der Straße zusammen und mußte ins Krankenhaus gebracht werden. Hier verschied er am 11. November 1855 friedlich und still, ohne daß die Ärzte etwas für ihn hatten tun oder bloß feststellen können, was ihm eigentlich fehlte. Auf dem Sterbebett bat er seinen Freund Emil Boesen, „alle Menschen zu grüßen; er habe sie sehr geliebt; sein ganzes Leben sei aber ein tiefes, ihnen allen unbekanntes und unverständliches Leiden gewesen". Das heilige Abendmahl wollte er von keinem Geistlichen empfangen, und da er es nicht von einem Laien bekommen durfte, so starb er ohne es. Er verschied in

Frieden mit Gott und allen Menschen. Als er beerdigt worden, waren von seinem Vermögen nur noch einige wenige Kronen übrig. So gut stimmte auch seines Lebens Rechnung in dieser Hinsicht.

Sören Kierkegaard hatte gefunden, was er in seiner Jugend suchte: eine Idee, für die er leben und sterben konnte — und er war in einem gewissen Sinne für sie gestorben. Die Idee selbst aber lebt noch und wird lange leben. Betrachten wir sie näher.

Zweites Kapitel

Kierkegaard als Schriftsteller

Zweifellos gehört Kierkegard zu jener Klasse der Denker, die man — um einige Ausdrücke von ihm selbst zu gebrauchen — die „subjektiven" oder „existentiellen" nennen könnte. Ihn interessierten nämlich nicht die eigentlich wissenschaftlichen Probleme, weder solche der einzelnen Wissenschaft, noch solche der allgemeinen Wissenschaftslehre, sondern was ihn anzog und innerlich bewegte, waren vor allem die ethisch-religiösen Fragen oder (um mit Kant zu reden) die großen Fragen: was soll ich tun und was darf ich hoffen. Nur die Erkenntnis nannte er „wesentliche Erkenntnis", die sich ernstlich mit diesen letzteren Problemen beschäftigte, alle andere rechnete er grundsätzlich zu der „unwesentlichen". Denn was hülfe es, ob ein Mensch auch die fernsten Weiten des Fixsternenhimmels mit seinem Gedanken zu durchdringen

vermöchte oder überhaupt ein reiches objektives Wissen besäße, wenn er darüber zu leben oder, wie Kierkegaard mit Vorliebe sagt, zu „existieren" vergäße! Und eben in diesem Punkte war seine Zeit ohne wirkliche „Leidenschaft". Sie aufzurütteln, gleichsam zur Besinnung zu rufen, ihr vor allem zu zeigen, was Christ-Sein eigentlich heißt, daran setzte er deshalb all seine Kraft, darin sah er seine vornehmste Lebensaufgabe. Dies sein Ziel und die eigentümliche Methode, die er anwendete, wollen wir zunächst etwas näher ins Auge fassen.

1. Sein Ziel und seine Methode

Im Begriffe der Ironie, eine Abhandlung, die Kierkegaard 1841 zur Erlangung des Magistergrades schrieb, hat er gelegentlich geäußert, daß an den wahren Dichter die unbedingte Forderung gestellt werden muß, sich an dem Geistesleben seiner Zeit zu orientieren. Noch mehr gilt dies natürlich für den, der, wie er, seinen Mitmenschen den richtigen Weg durchs Leben zeigen und als eine Art Reformator auf sie einwirken wollte. Welches sind, so mußte er sich also fragen, die typischen Merkmale der jetzigen Zeit, und welches ihre spezifischen Krankheiten. Die Antwort, die er sich selbst auf diese Fragen gab, läßt sich folgendermaßen zusammenfassen.

Einmal sah er in der Hegelschen Spekulation, der Modephilosophie jener Zeit, und in der ganzen Geistesrichtung, die sich in ihr ausdrückte oder mit ihr zusammenhing, eine große Gefahr für alles innerlich-

persönliche Leben. In Dänemark war diese Philosophie von dem Dichter und Philosophen J. L. Heiberg (1791 bis 1860) eingeführt worden und hatte auf christlich-kirchlichem Boden in dem Theologieprofessor Martensen (1808–1884) einen beredten Vertreter gefunden. Freilich verkündete der letztere mit großer Feierlichkeit die Notwendigkeit, „über Hegel hinauszugehen", indem er lehrte, der Mensch als ein von Gott geschaffenes Wesen habe im Schöpfer die unentbehrliche Voraussetzung seines Denkens zu sehen, und müsse folglich in allen seinen Spekulationen den christlichen Glauben zugrunde legen; aber abgesehen von diesem „Weitergehen" folgte er getreu den Spuren des Meisters und entwickelte gleich ihm ein vollkommenes System der Philosophie. Nun war gerade jedes „System", alles Fertige und Abgeschlossene, Kierkegaard zuwider, und er wurde daher nie müde, dagegen ins Feld zu ziehen, indem er bald mit dem schweren Geschütz des diskursiven Verstandes, bald mit dem leichteren des beißenden Witzes tüchtig darauf losschoß. So verficht er in der Nachschrift mit aller Schärfe die beiden Thesen: 1. ein logisches System (nämlich der Begriffe) kann es geben; 2. ein System des Daseins aber kann es nicht geben; dies folge ganz einfach daraus, daß alle Wirklichkeit in der Zeit ist und somit nie ein abgeschlossenes Ganzes bilden kann. „Das Dasein muß im Ewigen aufgehoben sein, ehe das System sich abschließt, ein existierender Rest darf nicht zurückbleiben, nicht einmal so eine wirkliche Bagatelle wie der existierende Herr Professor, der das System schreibt." Hier-

mit soll freilich nach Kierkegaard nicht gesagt sein, daß es ein solches System des Daseins überhaupt nicht gäbe. „Das Dasein selbst ist ein System – für Gott, aber es kann das nicht für einen existierenden Geist sein." Es gleicht deshalb unsere Erkenntnis der Wirklichkeit einer irrationalen Zahl, deren Größe sich nie endgültig, sondern immer nur annähernd bestimmen läßt. Insofern herrscht zwischen dem realen Sein und unserer Vorstellung davon ein „paradoxes" Verhältnis.

Aber auch von einer anderen Seite her bekämpft Kierkegaard mit aller Kraft das „System". Es ist ja ein wesentliches Charakteristikum des Hegelschen Philosophierens, daß es bestrebt ist, alle Gegensätze des Daseins „aufzuheben", indem es sie in eine „höhere Einheit" aufgehen läßt. Die Entwicklung schreitet nach Hegel eben dadurch fort, daß ein bestimmtes Etwas zwar zunächst in sein Gegenteil „umschlägt" (aus der „Thesis" sich eine „Antithesis" bildet), sich aber dann diese beiden Gegensätzlichkeiten sozusagen versöhnen und damit eine „Synthesis" hervorbringen. Diese Synthesis wird nun ihrerseits zum Ausgangspunkt einer neuen Entwicklungsreihe, die auf die gleiche Weise fortschreitet usw. Es wirkt sich hierin ein Gesetz der „Mediation" (Vermittlung) aus, das für alles Denken und alles Sein gilt und sowohl für die Welt der Natur als für die des Geistes zutrifft. Demgemäß wird man zum Beispiel die Geschichte der Menschheit als die „Selbstentwicklung der Idee" betrachten und mit Recht von einer letzten Versöhnung aller Gegensätze reden können.

Gerade gegen diese Tendenz des „Systems" wendet sich Kierkegaard mit besonderer Schärfe. Dem mediierenden „Sowohl – als auch" der Spekulation stellt er entschlossen und kraftvoll sein „Entweder – oder" entgegen. Nicht bloß, so behauptet er, gibt es in dem Sinne kein System des Daseins, daß wir Menschen zu einer abgeschlossenen Erkenntnis gelangen könnten, sondern auch nicht so, daß wir alles Gegensätzliche und Widerstrebende im Leben in eine „höhere Einheit" könnten aufgehen lassen. So war ja, wie wir uns erinnern, schon der junge Student zu der festen Überzeugung gelangt, daß zum Beispiel Philosophie und Christentum sich nicht vereinigen lassen. Nun war eben dies ein Punkt, in dem der Hegelianismus einen seiner größten Triumphe gefeiert hatte, insofern er meinte aufgezeigt zu haben, daß es wesentlich derselbe Geistesinhalt ist, der sich in der spekulativen Philosophie und im Christentum ausspricht; es handele sich hier nur um eine Verschiedenheit der Ausdrucksweise, indem das, was das Christentum mit Hilfe von Symbolen und anschaulichen Vorstellungen zu verkünden bemüht ist, von der Philosophie durch allgemeine Begriffe und abstrakte Ideen dargestellt wird. Dieser „Vermischung der Kategorien" gegenüber sah Kierkegaard es als eine heilige Aufgabe an, jenen Satz aus seiner Jugend zur Geltung zu bringen und dadurch die volle Eigenart des Christentums zu wahren. Aber nicht bloß auf diesem Gebiet suchte er eine Bresche in das „System" zu legen, sondern überall, wo sich sonst nach seiner Ansicht im Dasein unversöhnliche Gegen-

sätzlichkeiten zeigen. So schien ihm vor allem auch zwischen dem, was er die „ästhetische" Lebensweise nennt, und einer wahrhaft sittlichen Lebensführung eine unüberbrückbare Kluft zu bestehen; nie und nimmer lassen sich die beiden einander entgegengesetzten Richtungen, die sich hierin ausdrücken, zu einer „höheren Einheit" zusammenfassen. Auf diese Weise kam er dazu, von verschiedenen „Stadien" oder, wie er auch sagt, „Sphären" des Lebens zu reden, deren allgemeinstes Merkmal darin besteht, daß es zwischen ihnen keinen allmählichen, kontinuierlichen Übergang gibt, sondern es nur durch einen „Sprung" möglich ist, von der einen zur anderen zu gelangen.

Überhaupt betrachtete Kierkegaard es als seine besondere Aufgabe, dem Menschen — wie er sich ironisch ausdrückt — „das Leben schwieriger zu machen", zumal in einer Zeit, wo sonst jeder nur bemüht war, es ihnen so viel als möglich zu erleichtern. Deshalb zeigte er noch auf einen dritten Punkt hin, in dem die Spekulation, ja das ganze Zeitalter, sich das Leben allzu leicht mache. „Schließlich wurde mir klar," so schreibt er einmal, „daß der Irrtum und die Verführung der Spekulation ... nicht etwas Zufälliges ist, sondern viel tiefer in der Richtung des ganzen Zeitalters liegt — und wohl darin zu suchen ist, daß man überhaupt bei dem vielen Wissen vergessen hat, was existieren heißt, und was Innerlichkeit zu bedeuten hat." „Existieren" will soviel sagen wie „in Leidenschaft leben" oder praktisch handeln, sich Ziele setzen und Entscheidungen treffen. Der „Spekulierende" vergißt indessen gänzlich zu existieren, weil er

nur auf die philosophische Betrachtung des Daseins, also rein objektiv eingestellt ist. Weder sieht er die unversöhnlichen Gegensätzlichkeiten im Leben, noch nimmt er (worauf es hier ankommt) in ernster Wahl zu ihnen Stellung. Freilich als Wissenschaftler soll er dies letztere auch nicht tun („der stille Gelehrte stört das Leben nicht, er vertieft sich erotisch in seine herrliche Beschäftigung"), aber er ist doch auch, ja er ist vor allem Mensch — und dies scheint er ganz und gar zu vergessen. Wie der spekulative Philosoph schon in seiner gedanklichen Erfassung des Wirklichen auf bedenkliche Art von der Zeit abstrahiert und, wie vorhin bemerkt, allein dadurch zu einem in sich abgeschlossenen „System" zu gelangen vermag, so sieht er auch in seinem praktischen Verhalten auf geradezu verhängnisvolle Weise von ihr ab, indem er nämlich die ethischen Forderungen des Augenblicks übersieht und fälschlicherweise „in der Ewigkeit" lebt. Die Menschen dieser Zeit sind so objektiv und „weltgeschichtlich" gerichtet, daß sie die erste Pflicht des Lebens, ja in einem gewissen Sinne die Pflicht und das Leben überhaupt gänzlich vergessen zu haben scheinen. Man meine ja nicht, daß es wesentlich darauf ankomme, so viel Wissen wie möglich zu häufen und das größte Maß „objektiver Wahrheit" zu erreichen; nein, vor allen Dingen gilt es „in der Leidenschaft der Unendlichkeit" ein persönliches Verhältnis zur Wahrheit zu bekommen, auf das Wie, nicht auf das Was zu achten: „die Subjektivität ist die Wahrheit". Nicht genug kann betont werden, daß es sich hier um zwei wesensverschiedene

Einstellungen dem Leben gegenüber handelt, und daß aller Eifer im Dienste der Wissenschaft (des Suchens nach der objektiven Wahrheit) nicht den Mangel an „persönlicher Leidenschaft" zu ersetzen vermag. „Mag der wissenschaftlich Forschende mit rastlosem Eifer arbeiten, mag er sogar im begeisterten Dienste der Wissenschaft sein Leben verkürzen, mag der Spekulierende nicht Fleiß und Zeit sparen: sie sind doch nicht unendlich persönlich mit Leidenschaft interessiert, im Gegenteil, sie wollen es nicht einmal sein. Ihre Betrachtung will objektiv, interesselos sein ... Weg vom Subjekt geht der Weg zur objektiven Wahrheit ... In der Subjektivität liegt [aber] alle Entscheidung, alle wesentliche Entscheidung."

Mit dieser Betonung des „Ethischen" im weiteren Sinne* wird nun zugleich der größte Nachdruck auf die Persönlichkeit des Einzelnen gelegt. „Das Ethische schließt sich augenblicklich um den Einzelnen mit der Forderung an ihn, daß er ethisch existiere. Es schwadroniert nicht von Millionen und Generationen, es nimmt die Mensch-

* Es sei übrigens bemerkt, daß Kierkegaard den Begriff des Ethischen in recht verschiedenen und nicht immer klar voneinander geschiedenen Bedeutungen verwendet. So versteht er darunter teils (wie hier) die Pflicht des Menschen, selbständig zum Leben Stellung zu nehmen (mag er sich nun für diese oder jene Lebensweise entscheiden), teils das Sittliche in engerem Sinne, das, was er in seinem „ethischen Stadium" ausdrücken will, aber endlich auch (was besonders verwirrend wirkt) gelegentlich die Lebensform, die er als die „religiöse" bezeichnet, und die er sonst grundsätzlich von der „ethischen" geschieden wissen will.

heit nicht aufs Geratewohl, ebensowenig wie die Polizei die reine Menschheit arretiert. Das Ethische hat mit den einzelnen Menschen zu tun, und wohlgemerkt mit jedem einzelnen." Das leuchtet von selbst ein, denn es handelt sich ja hier darum, wie ich, dies bestimmte Individuum, mein Leben führen, meine Zeit anwenden und meine Kraft gebrauchen soll. Das ist etwas ganz anderes als die „Selbstentfaltung der Idee" in Hegelschem Sinne, wonach die Einzelnen bloß mehr oder minder wichtige Durchgangspunkte für sie oder gleichsam nur die Bühne sind, auf der das Drama der Weltgeschichte sich abspielte. So betont denn Kierkegaard schon in dieser Hinsicht die „Kategorie des Einzelnen", von der er einmal gesagt hat, daß an sie seine etwaige ethische Bedeutung geknüpft sein werde. Ein ganz besonderes Gewicht gewinnt sie jedoch, wie schon vorhin (S. 42) berührt wurde, in seiner Auffassung des Christentums.

Aber nicht bloß in der Hegelschen Spekulation und in der mit ihr eng zusammenhängenden „objektiven" Einstellung der Zeit, sondern auch in der Romantik sah Kierkegaard eine drohende Gefahr für alles wahre Geistesleben. Freilich liegt hier das Bedenkliche auf einem ganz anderen Gebiet, aber darum ist die Sachlage nicht eine weniger ernste. So kann man zwar der Romantik nicht vorwerfen, daß sie der einzelnen Persönlichkeit nicht genügende Bedeutung zumesse, im Gegenteil, es ist ihr das Ich im gewissen Sinne Alles, aber sie faßt dies „Ich" völlig falsch auf, indem sie nämlich darunter vornehmlich das eigene Ich in seinem Gegen-

sätze zu allen anderen versteht und ferner seine wesentliche Aufgabe darin sieht, in ununterbrochenem, seligem Genusse zu schwelgen. Nicht umsonst erblickt sie in dem Eichendorffschen „Taugenichts" ihr eigentliches Ideal; denn sie geht darauf aus, alle Pflicht und alle ernste, ausdauernde Arbeit zu meiden, um nur in ätherischen, flüchtigen Stimmungen zu leben. Aus was für einer Quelle diese Gefühle der Lust fließen, ist dabei dem Romantiker nebensächlich: bald kann er sich in der Kirche erbauen lassen, bald im Venusberg sich erotisch-sinnlichen Genüssen hingeben; einerseits zieht es ihn nach dem tätigen Leben der großen Welt, andererseits sehnt er sich nach der Stille des Klosters. So findet sich auch bei ihm auf die mannigfachste Weise dieselbe unglückselige Durcheinandermischung der verschiedenen Lebenssphären wie bei dem spekulativen Philosophen, und vor allem fehlt es auch ihm an einer ernsten Stellungnahme zum Leben, an der Hingabe des Willens in unendlicher, persönlicher Leidenschaft. Nichts tut deshalb dieser Zeit so sehr not wie „reine Linien" zu schaffen und für Innerlichkeit einzutreten.

Also dies war Kierkegaards Ziel: die Gegensätze und Widersprüche des Daseins aufzuzeigen und für den Vorrang des subjektiven, persönlichen Stellungnehmens zum Leben vor der objektiven und spekulativen Einstellung oder, um mit Kant zu reden, für das „Primat der praktischen Vernunft" gegenüber der theoretischen zu kämpfen. Er fühlte sich in diesen beiden Beziehungen im Verhältnis zu seiner Mitwelt als das ihr nötige

„Korrektiv". Hierbei war es ihm wiederum vor allem darum zu tun, der Zeit das Christliche in seiner wahren Gestalt vor Augen zu stellen und ihr zu zeigen, daß, was man als das Selbstverständlichste von der Welt betrachtete, nämlich daß man ein Christ sei, eigentlich das Schwierigste von allem ist, ja geradezu, sowohl theoretisch als praktisch, das Verhältnis zu einem „absoluten Paradox" voraussetzt. Insofern drückt sich, wie man mit Recht bemerkt hat, das gesamte Streben Kierkegaards in den drei, ihm spezifischen Kategorien aus: die Innerlichkeit, der Einzelne und das Paradox.

War dies sein Ziel, so tat nach seiner Ansicht eine besondere Methode not, um dieses zu erreichen. Wenn es sich um eine objektive Wahrheit handelt, dann ist es sehr wohl möglich, sie den Menschen „direkt mitzuteilen", wie man es in einer Vorlesung oder Predigt tut. Wo die Aufgabe indessen die ist, die Menschen zum Handeln zu bewegen und zur Innerlichkeit zu erziehen, dort wird die „indirekte Methode" der Mitteilung die geeignetste sein. „Es wurde mir klar," sagt gelegentlich Kierkegaard, „daß, wenn ich darüber [das ist über Innerlichkeit und Existieren] etwas mitteilen wolle, meine Darstellung vor allem in indirekter Form bleiben müsse. Wenn nämlich die Innerlichkeit die Wahrheit ist, so ist ein Resultat nur Plunder, mit dem man sich gegenseitig nicht belasten soll." Das charakteristische Merkmal dieser indirekten Methode besteht nun darin, daß das, was mitgeteilt werden soll, nicht „doziert", sondern in „exi-

stierenden Individualitäten" gleichsam leibhaftig dargestellt wird, und zwar so, daß der Verfasser tunlichst im Hintergrunde bleibt, ja wenn möglich ganz von der Bühne verschwindet und den Leser sich selbst überläßt. Zu diesem Zwecke verwendete Kierkegaard eine ganze Reihe von Verfasser-Pseudonymen, hinter denen oft fingierte „Herausgeber" standen, kurz ein zuzeiten recht künstlich anmutendes chinesisches Schachtelsystem. Als ein Beispiel hiervon möchten wir bloß folgendes von dem Aufbau seines berühmten Werkes Stadien auf dem Wege des Lebens erwähnen. Ein Buchbinder Hilarius kommt durch den Tod eines (nicht näher gekennzeichneten) „Literatus" in den Besitz eines von diesem hinterlassenen Manuskripts; dieses enthält unter anderem einige Aufzeichnungen eines gewissen „Frater taciturnus" (der schweigsame Bruder), die berichten, wie er zu den Tagebuchblättern eines ihm übrigens völlig unbekannten jungen Mannes gekommen ist; diese letzteren bilden nun den dritten Teil der Stadien, die Leidensgeschichte „Schuldig – Nicht-Schuldig?".

Mag ein solches Verfahren nun auch ein bißchen zu „romantisch" auf moderne Menschen wirken, dies alles sollte indessen dazu dienen, die Leser von dem wirklichen Autor und seiner persönlichen Meinung zu entfernen, damit sie sich in freier Wahl für die eine oder die andere der dargestellten Lebensformen entscheiden konnten. Ja so hoch schätzte Kierkegaard die Bedeutung dieser seiner indirekten Methode ein, daß er, nach eigenem Geständnis, sogar sein tägliches Leben mit jenem Ziel vor Augen einzurichten

suchte, und deshalb darauf ausging, seine Person „in ein verwirrendes Verhältnis zu seiner Produktion zu stellen". Dies wollte er dadurch erreichen, daß er sich so viel wie möglich unter den Menschen zeigte und eine stadtbekannte Figur wurde, damit man ja in ihm nicht etwas Besonderes oder Außergewöhnliches sehe und sich so versucht fühlen könne, ihn zur Autorität zu machen. Unter diesem Gesichtspunkt wurde es ihm (wie früher bemerkt) sogar teilweise möglich, sich über die Lächerlichmachung durch den Korsaren zu freuen — wurden doch durch diese Episode die Menschen daran gehindert, in ihm etwas Bedeutendes zu sehen und ihm zu folgen. Im Zusammenhang hiermit betont er dann auch wiederholt, man dürfe ja nicht seine persönliche Ansicht mit der der Pseudonymen identifizieren; vielmehr tragen diese letzteren die volle Verantwortung für die von ihnen entwickelten Anschauungen.

Aber nicht bloß suchte er so den Abstand zwischen dem Leser und sich selbst so groß wie möglich zu machen — er ließ es sich zugleich angelegen sein, die von den Pseudonymen vertretenen Ansichten recht objektiv darzustellen. Deshalb liebte er es, die verschiedenen Lebensweisen in existierenden Individualitäten gleichsam zu verkörpern und sie in dichterischem Gewande den Lesern vor Augen zu führen. Mit allem Nachdruck wurde dabei betont, daß eine Wahl zwischen ihnen getroffen werden müsse; aber dies geschah wiederum nicht in direkter Weise, sondern dadurch, daß in der Schilderung der verschiedenen Stadien oder Existenzsphären ihre unver-

söhnlichen Gegensätze deutlich zutage traten. Solche Sphären nun unterscheidet Kierkegaard drei, nämlich die ästhetische, die ethische und die religiöse.

2. Die ästhetische Sphäre

Indem wir nun versuchen wollen, ein Bild von der ästhetischen Existenzsphäre zu zeichnen, machen wir zunächst darauf aufmerksam, daß in den beiden Schriften Kierkegaards, die hierbei hauptsächlich in Betracht kommen, nämlich Entweder – Oder und den Stadien, uns wohl individuell differenzierte Repräsentanten dieser Lebensform entgegentreten, daß ihnen aber bei aller Verschiedenheit bestimmte gemeinsame Merkmale eignen, die sie von allen anderen unterscheiden und zu einer Klasse für sich stempeln.

Das Motto des Ästhetikers lautet: In vino veritas, was soviel heißen soll wie: Im Wein (im Genuß) ist die Wahrheit (das wahre Leben). Daher lebt der Ästhetiker eigentlich nur, wenn goldener Wein in den Gläsern perlt und jubelnde Musik durch die Räume tönt, wenn die Kerzen strahlen und schöne Frauenaugen leuchten. Der Alltag dagegen mit seiner mühseligen Arbeit und seiner Mannigfaltigkeit von Pflichten ist ihm zuwider oder jedenfalls völlig wertlos. Deshalb kann er auch treffend seine Lebensweise in folgenden Worten charakterisieren: „Wenn ich morgens aufstehe, so gehe ich gleich wieder zu Bette. Ich fühle mich am wohlsten abends, in dem Augenblick, wo ich das Licht

auslösche und unter die Decke schlüpfe. Noch einmal richte ich mich im Bette auf, blicke mit unbeschreiblicher Zufriedenheit im Zimmer umher, und dann: Gute Nacht – unter die Decke." Hiermit soll natürlich nicht gesagt sein, daß der Ästhetiker den Tag über im Bette bleibt oder den ganzen Tag gar nichts Nützliches tut; vielleicht ist er sogar Amtsrichter oder hat sonst einen bürgerlichen Beruf. Aber mag er auch seine Pflichten erfüllen und äußerlich wie andere Menschen leben – wenn er auf sein Tagewerk zurückblickt, so scheint es ihm eitel Wahn und bedeutungsloses Treiben. Das Dasein im allgemeinen ist in seinen Augen einer großen Wüste zu vergleichen, in der sich nur hie und da grüne Oasen gegen das gelbe Einerlei abheben. Solche Oasen sind jene Stunden des fröhlichen Genusses, wo das Leben mächtig pulsiert, und alle Schleusen der Lust weit geöffnet sind. Die sind aber leider so selten. Doch eben darum gilt es, die flüchtigen Augenblicke des wahren Lebens im Fluge zu erhaschen und sich durch nichts daran hindern zu lassen, das Dasein zu genießen. Deshalb trägt der Ästhetiker auch besonders dafür Sorge, daß er sich nicht zu tief mit der Wirklichkeit einläßt, sondern sie nur gleichsam „tangiert". Wie leicht kann er sonst von dem „Rad der Pflicht" ergriffen und von ihm mitgerissen werden! Wohl verkehrt er daher gern mit Gleichgesinnten und kann vieles mit ihnen gemeinsam haben, aber er hütet sich davor, eine eigentliche Freundschaft mit jemandem zu schließen – wohl genießt er gern alle Lust der Liebe, nimmt sich aber in acht, daß er sich

nicht ernstlich verliebt oder eine Frau an sich fesselt. Natürlich ergreift er am liebsten auch keinen Beruf, sondern lebt dahin wie der Taugenichts der Romantiker. Wozu sich nämlich mit all den langweiligen Sachen abplagen, die das bürgerliche Leben ausmachen, und die doch gänzlich wertlos sind? Außerdem wird man dann ein Glied der großen Gesellschaftsmaschine und büßt dadurch das köstliche Gut der individuellen Freiheit ein. Wie wenn ein Stein, von kraftvoller Hand geschleudert, auf der Oberfläche des Meeres in großen Sprüngen dahintanzt, so will der Ästhetiker über den dunklen Strom des Lebens gleiten.

Was er schätzt ist also das Glänzende und Prachtvolle, das Eigenartige und Besondere. Daher interessieren ihn natürlich auch nicht die Menschen im allgemeinen, sondern allein die eigentümlichen Naturen, die Adelsmenschen, die Helden und Genies. In der großen Masse sieht er gleichsam nur den Nährboden für diese Auserwählten; einen Wert in sich selbst hat sie für ihn nicht. Höchstens wirken die gewöhnlichen Menschen komisch, wie sie da geschäftig hin und her laufen und sich mit allen möglichen Kleinigkeiten abmühen oder würdevoll und erhobenen Hauptes einherschreiten. „Von allem Lächerlichen", sagt so der Ästhetiker, „scheint mir das Allerlächerlichste zu sein, es hier im Leben eilig zu haben, ein Mann zu sein, der rasch sein Essen und rasch sein Werk erledigt ... Was richten sie wohl aus, alle diese Geschäftigen? Geht es ihnen nicht, wie es jener Frau erging, die, in großer Bestürzung über den Ausbruch

einer Feuersbrunst, schleunigst die Feuerzange rettete? Oder retten sie vielleicht mehr aus der großen Feuersbrunst des Lebens?"

Es bleibt somit freilich nicht allzuviel im Leben übrig, das für den Ästhetiker einen Wert besäße. Die großen und interessanten Menschen sind gar selten, und die schönheitserfüllten und genußreichen Momente leider nur spärlich gesäet. Außerdem stumpft sich bekanntlich der Genuß bei Wiederholung bald ab. Hierzu kommt noch, daß das Streben und Suchen des Individuums nach Glück fast nichts dazu beizutragen vermag, seiner habhaft zu werden, sondern es eher verscheucht. Daher klagt auch der Ästhetiker: „Ach, die Tür des Glückes geht nicht nach innen, so daß man gegen sie anstürmen und sie aufdrücken könnte; sie geht nach außen, man kann also nichts dabei machen." Überhaupt wird es ihm oft schwer, in seinem Leben einen rechten Sinn und Zusammenhang zu finden. „Ich vermute," so sagt er gelegentlich, „daß ein böser Geist mir eine Brille mit zwei verschiedenen Gläsern auf die Nase gesteckt habe: das eine vergrößert nach einem ungeheuren Maßstab, das andere verkleinert nach einem ähnlichen Maßstab." In solchen Worten drückt sich die tiefe Erfahrung aus, daß das Leben, wenn man sich lediglich „ästhetisch" zu ihm einstellt, dann leicht in verzerrter Gestalt erscheint und geradezu groteske Formen annimmt — mag dies nun in der Betrachtungsweise oder im Dasein oder vielleicht in beiden zusammen seinen Grund haben.

So kann es denn dem Ästhetiker auf die Dauer

nicht verborgen bleiben, daß zwischen seiner Einstellung zum Leben und diesem selbst ein Mißverhältnis besteht, das unter Umständen geradezu katastrophale Formen annehmen kann. Man stelle sich bloß den Fall vor, daß er von unheilbarer Krankheit heimgesucht oder in die tiefste Armut gestürzt würde. Es bedarf ja nur eines kleinen Anstoßes von außen, und seine ganze Welt liegt in Trümmern. Freilich würde der konsequente Ästhetiker selbst in einer solchen verzweifelten Situation versuchen, seine einmal eingenommene Stellung zum Leben beizubehalten und sich bemühen, in der Betrachtung Trost zu finden, daß er immerhin auch im Unglück ein Ausnahmemensch sei und bleibe. Aber würde er wirklich in einem solchen Falle diese seine Betrachtung durchführen können und nicht vielmehr in die tiefste Verzweiflung versinken? Ja selbst gesetzt, das Leben würde schonend mit ihm verfahren oder ihm sogar alles geben, was sein Herz sich bloß wünschen könnte, ob ihn denn doch nicht manchmal das Gefühl beschleichen sollte, daß es eigentlich nur Truggold sei, was er erhascht hätte, während er dagegen absichtlich an den wahren Werten des Lebens vorbeigegangen wäre? Denn — dies ist Kierkegaards Überzeugung, die deutlich genug durch seine Schilderungen des ästhetischen Stadiums durchschimmert — das eigentliche Wesen dieser Lebensform ist, allem faszinierenden Schein zum Trotz, eine gähnende Leere und bodenlose Verzweiflung.

3. Die ethische Sphäre

Eine ganz andere Welt tut sich uns auf, wenn wir nun in das Reich der ethischen Lebensform eintreten: sie wird nicht von den flackernden Kerzen des Genusses, sondern von der klaren Sonne der Pflicht erleuchtet. Nicht der größtmögliche Ertrag von Lust und Glück ist nunmehr das eigentliche Ziel des Daseins, sondern der Stimme des Gewissens zu folgen ist höchster Lebenszweck. Mit Nietzsches Zarathustra könnte auch Kierkegaards Assessor Wilhelm sagen: „Trachte ich denn nach Glück? – ich trachte nach meinem Werke!" Während der Ästhetiker den Seifenblasen flüchtiger Stimmungen nachjagt und immer darauf bedacht ist, sich nicht in die Schlingen der Wirklichkeit zu verstricken, verfolgt der Ethiker, unbekümmert um die Gefühle, die er dabei haben mag, ganz bestimmte inhaltliche Ziele und will gerade das Dasein in all seinem Ernst erfassen. Hiermit hängt ein anderer Unterschied zwischen den beiden Lebenstypen zusammen. Wer nämlich das Erlebnis der Lust und der Freude am höchsten schätzt, muß offenbar, wie vorhin berührt, auch immer nach Veränderung und Abwechslung streben und aller Wiederholung abhold sein; denn die Gewohnheit ist ein unerbittlicher Feind aller ursprünglichen und lebhaften Gefühle. Mit einer kleinen Modifikation könnte sich deshalb der Ästhetiker das bekannte Wort Heraklits zu eigen machen und als Regel seines Verhaltens aufstellen: „Man soll nie zweimal in denselben Fluß steigen!" Von dem Ethiker dagegen kann

man in einem gewissen Sinne sagen, daß sein Lebenselement gerade die Wiederholung sei. Daß er den Mut und den Willen zur Wiederholung hat – daß er immer wieder, jeden Tag und jede Stunde am Tage, mit derselben Treue und Hingabe seiner Arbeit nachgeht und den sonstigen Ansprüchen des Lebens gerecht wird: darin eben unterscheidet er sich von dem Ästhetiker, der sich lediglich in immer wechselnden Eindrücken und Stimmungen wiegen will. In seiner Schrift Die Wiederholung hat Kierkegaard diese Seite des ethischen (und religiösen) Lebens mit besonderer Kraft betont und in glänzender dichterischer Sprache dargestellt. „Die Wiederholung", heißt es zum Beispiel hier, „ist ein unzerreißbares Gewand, das fest und weich anschließt, nicht drückt, noch Falten wirft. Die Hoffnung ist ein anmutiges Mädchen, das einem zwischen den Händen entschlüpft; die Erinnerung ist eine schöne Matrone, mit der einem im Augenblick doch nie gedient ist; die Wiederholung ist eine liebe Hausfrau, die einem nie entleidet ... Wer nur hoffen will, ist feige; wer bloß sich erinnern will, ist wollüstig; wer aber die Wiederholung will, der ist ein Mann, und je gründlicher er sie sich klarzumachen gewußt hat, ein um so tieferer Mensch ist er ... Wenn man das Dasein umsegelt hat, so soll's sich erweisen, ob man Mut hat, zu verstehen, daß das Leben eine Wiederholung ist, ob man Lust hat, sich ihrer zu freuen. Ja, was wäre denn auch das Leben, wenn es keine Wiederholung gäbe? Wer könnte wünschen, eine Tafel zu sein, worauf die Zeit jeden Augenblick

eine neue Schrift schriebe oder nur die Erinnerung an das Vergangene aufzeichnete? Wer könnte wünschen, von all dem Flüchtigen, dem Neuen sich bewegen zu lassen, das der Seele immer nur eine weichliche Ergötzung bietet?"

In diesem Streben nach der Pflicht und in dem Ernst der Hingabe an sie haben wir das innerste Wesen der ethischen Lebensform zu erblicken. Hier ist wieder ein Punkt, in dem sich die Auffassung Kierkegaards mit der Kants eng berührt. Auch der Königsberger Weltweise sah ja das Wesen der Sittlichkeit darin, daß der Mensch sich nicht von seinen unmittelbaren Trieben und Gefühlen oder, wie er sagt, von seinen „Neigungen" beherrschen läßt, sondern in all seinem Handeln der (praktischen) Vernunft das heißt dem Gewissen folgt. Gleicherweise sind die beiden Denker sich darin einig, daß beim Sittlichen der Nachdruck auf den Willen oder die Gesinnung zu legen sei. So hebt Kant in den berühmten Eingangsworten der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten hervor, daß „überall in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben nichts zu denken möglich ist, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille", und so wird dies ganze Werk wie auch die spätere Kritik der praktischen Vernunft von der Überzeugung getragen, daß nicht die pflichtgemäße Handlung als solche, sondern nur die Handlung aus Pflicht allein sittlich genannt zu werden verdient. Und ebenso betont Kierkegaard, daß das „Äußere als das Materiale

der Tat gleichgültig ist, weil die Absicht es ist, die ethisch akzentuiert wird", ja er fügt hinzu, daß „es geradezu unsittlich sei, sich um den Ausfall zu kümmern". Immer wieder schärft er ein, daß die Frage nach dem Erfolg im Sittlichen gänzlich gleichgültig, und daß es ein schwerer Irrtum der Spekulation sei, wenn sie unablässig nach der „weltgeschichtlichen" Bedeutung des Verhaltens schielt. „Die wahre ethische Begeisterung liegt darin, daß man aus äußerstem Vermögen will, aber zugleich, in göttlichem Scherz erhoben, nie daran denkt, ob man damit etwas ausrichte oder nicht. Sobald der Wille danach zu schielen anfängt, beginnt das Individuum unsittlich zu werden ... Eine in Wahrheit große ethische Individualität würde ihr Leben so führen: sie würde sich selbst mit aller Kraft entwickeln, dabei vielleicht eine große Wirkung im Äußeren hervorbringen; aber dies würde sie gar nicht beschäftigen, weil sie weiß, daß das Äußere nicht in ihrer Macht steht und darum nichts, weder pro noch contra, zu bedeuten hat ... Was ethisch ein Werk zu dem eines Individuums macht, ist die Absicht, aber diese kommt gerade im Weltgeschichtlichen nicht mit."

Mit Recht weist Kierkegaard auch auf die Gefahren hin, die dem sittlichen Leben drohen, wenn man anstatt auf die ethische Gesinnung das Gewicht auf das legt, was bei unserem Handeln herauskommt. So heißt es unter anderem in der Nachschrift: „Weltgeschichtlich betrachtet fühlt sich ein Mensch leicht versucht, anzunehmen, daß, wenn er ein unbedeutender Mensch sei, es keine

unendliche Bedeutung habe, wenn er fehle; und, wenn er ein sehr großer Mensch sei, so könne die Größe den Fehltritt zu etwas Gutem machen." Hiergegen ist nicht bloß zu betonen, daß der Wille es sei, der allein Bedeutung hat, sondern auch, daß alle Einzelnen ethisch betrachtet von gleicher Bedeutung seien. Ferner darf das „Weltgeschichtliche" nicht in dem Sinne akzentuiert werden, daß in der Entwicklung des Menschengeschlechts als solchem, abgesehen von der der Individuen, das eigentliche Ziel zu sehen wäre. Denn „wenn man bloß die Generations- oder Geschlechtsentwicklung statuiert, oder doch als Höchstes statuiert, wie erklärt man dann die göttliche Verschwendung, die diese unendlich große Schar von Individuen in einer Generation nach der anderen gebraucht, um die weltgeschichtliche Entwicklung in Gang zu bringen?"

Also, auf den Einzelnen und seine Gesinnung kommt es in der ethischen Sphäre vor allem an, und insofern kann und muß von jeder Art des Erfolges abgesehen werden. Aber hiermit soll nicht gesagt sein, daß das sittliche Verhalten keinen Inhalt habe — so wenig wie Kant mit seiner Betonung des „guten Willens" alle positiven, inhaltlichen Ziele leugnen will. Diesen Inhalt nun findet Kierkegaard in dem, was er (in Anknüpfung an Hegel) das „Allgemein-Menschliche" nennt das heißt in den Zwecken, die von dem Ethos seiner Zeit und seines Volkes als Ideale aufgestellt wurden. Daher kann er denn auch von dem Ethischen sagen, daß es zu seinem Wesen gehört „offenbar zu werden". Hiermit ist

gemeint, daß sich die Menschen über das Ethische immer untereinander werden verständigen können, und daß dieses Gebiet recht das der Gemeinschaft ist. Aus diesem Grunde wird für Kierkegaard vor allem die Ehe zu einem Beispiel des Lebens in der ethischen Sphäre. Einmal wird nämlich hier das Allgemein-Menschliche auf besonders deutliche Weise realisiert, und sodann bedingt und fordert das eheliche Zusammenleben volle Offenheit und gegenseitiges Vertrauen. Aber auch insofern drückt sich darin das Ethische typisch aus, als zu der Naturgegebenheit der körperlich-seelischen Anziehung zwischen Mann und Frau der (sittliche) Entschluß hinzukommt, einander ganz und gar und fürs Leben zu gehören — wird doch hierdurch das Verhältnis zwischen den Geschlechtern, in dem der Ästhetiker nur eine Quelle des Genusses sieht, gleichsam in eine höhere Ebene hinaufgehoben und zur sittlichen Aufgabe gemacht. Außer in der Ehe sieht der Ethiker besonders in der Arbeit eine Verwirklichung des Allgemein-Menschlichen. Auch hier muß zu dem jedem Menschen von Haus aus innewohnenden Tätigkeitstrieb ein Entschluß des Willens hinzukommen, damit die Arbeit nicht lediglich ein mehr oder weniger ernstes Spiel bleibt, sondern auch dann mit aller Energie betrieben wird, wenn die Lust daran längst verweht ist. Aber so kann auch der Mensch das frohe Bewußtsein haben, nicht bloß eine „Arbeit" zu tun, sondern in einem „Beruf" zu wirken, der ihn zu einem notwendigen Glied des großen gesellschaftlichen Organismus macht und mit allen anderen verbindet.

Und dies gilt wohlgemerkt in gleichem Maße von jedem Menschen, selbst dem unbedeutendsten. Es kommt ja nämlich nicht darauf an, worin dieser Beruf besteht, sondern nur, ob man ihm treu ist und sein möglichstes leistet — und da gibt es keinen Unterschied zwischen dem geringsten Menschen und dem am reichsten ausgestatteten. Auch das Genie kann nicht mehr als seine Pflicht tun.

Man wird nun verstehen, daß die Welt einem Ethiker wie Assessor Wilhelm in ganz anderem Licht erscheint als einem Ästhetiker wie zum Beispiel Constantin Constantius. Die Zeit ist für jenen nicht wie für diesen eine lange Reihe von grauen, leeren Stunden, nur hie und da durch glänzende Augenblicke unterbrochen, sondern gleicht vielmehr einer goldenen Kette, deren einzelne Glieder wohl matter oder heller leuchten können, aber doch alle aus demselben edlen Metall sind. In jedem Augenblick nämlich stellt das Leben bestimmte Forderungen an ihn, und immer kann er sie erfüllen, mag es nun auch das eine Mal mit schwerem Herzen, das andere Mal leichten Sinnes geschehen. Ferner erscheinen ihm die Menschen nicht als eine Schar von langweiligen, unbedeutenden Gestalten, unter denen nur ganz vereinzelte interessante Persönlichkeiten emporragen, sondern alle sind ihm insofern gleich wertvoll, als jeder von ihnen zur Sittlichkeit berufen ist und die höchste Bestimmung des Menschen erfüllen kann. Man meine auch ja nicht, daß die Welt des Ethikers ganz ohne Schönheit sei. Freilich besitzt sie nicht die schillernde Farben-

pracht, die oft dem Leben des Ästhetikers eignet, sondern es ruht über ihr eine reine und milde Schönheit, die mit der einer blumenbesäten Wiese verglichen werden kann, wenn sie an einem lieblichen Sommertage von der Sonne beschienen wird. Auch das Glück kennt der Ethiker, ja gerade er gelangt oft viel eher dazu als der Ästhetiker – eben weil er nicht danach sucht.

Hiermit dürften wir im großen und ganzen eine zutreffende Schilderung der ethischen Sphäre gegeben haben. Zu bemerken ist jedoch, daß es nicht ganz leicht ist, aus den Äußerungen Kierkegaards ein in allen Einzelheiten einheitliches Bild davon zu gewinnen. Dies hat darin seinen Grund, daß er die ethische Existenzform nicht genügend klar von der religiösen unterschieden hat. Besonders gilt dies von seiner (späteren) Darstellung in der Nachschrift, aber schon die Schilderungen in Entweder – Oder und den Stadien enthalten verwirrende Momente. So wird zum Beispiel in diesen beiden letztgenannten Schriften der Ethiker, Assessor Wilhelm, als ein Mensch geschildert, der nicht allein religiöse, sondern auch christliche, ja sogar rein kirchliche Ideen und Interessen hat – hält er doch unter anderem die Ehe für eine göttliche Institution und legt er großen Wert auf die kirchliche Trauung, wie er auch des öfteren die Worte der Bibel als Argumente für seine Behauptungen anführt. Immerhin wird man sagen können, daß der Schwerpunkt seiner Lebensauffassung doch im Ethischen liegt, und daß das Religiöse eigentlich nur als (überweltliche) Stütze und Bürgschaft für jenes, gleichsam

als seine Verankerung im Ewigen anzusehen ist. Wahrscheinlich ist daher diese Vermengung jener beiden Momente unter dem Gesichtspunkt zu betrachten, daß es dem ganzen Zeitalter und besonders Kierkegaard schwer fiel, sich eine selbständige, von aller Religion freie Moral zu denken, und man wird (wie wir es auch getan) in der Darstellung des praktischen Lebens eines Menschen in der ethischen Sphäre mit Recht von seinem religiösen Fundament absehen können. Schwieriger ist es dagegen, aus der späteren, mehr philosophischen Schilderung Kierkegaards (in der Nachschrift) klar zu werden; denn hier hat sich offenbar das Religiöse in den Bereich des praktischen Verhaltens des Einzelnen eingedrängt und das Ethische in seiner Reinheit getrübt. Dies hängt nun damit zusammen, daß die ethische Lebensform, wie Kierkegaard sie in seinen früheren Schriften gezeichnet hat, für ihn mehr und mehr an Wert verliert und allmählich ihre Selbständigkeit einbüßt. Ja, am Schlusse seines Lebens bleiben ihm eigentlich nur noch zwei Existenzsphären übrig, die ästhetische und die religiöse (beziehungsweise die christliche): die ethische ist nun gänzlich seinem Blick entschwunden. Immer mehr erblassen nämlich in seinen Augen die irdischen Ziele und verlieren die Inhalte menschlichen Strebens an Wert – bis sie sich schließlich in das reine Nichts auflösen und allein das Unendliche und Absolute, das Ewige und Göttliche übrig bleibt.

4. Die religiöse Sphäre

„Während ästhetische Existenz wesentlich in Genuß, ethische Existenz wesentlich in Kampf und Sieg besteht, bedeutet religiöse Existenz Leiden, und nicht als Durchgangsmoment, sondern als beständige Begleitung" — in diesen Worten charakterisiert Kierkegaard in der Nachschrift das Eigentümliche der religiösen Lebensform gegenüber den beiden vorhergehenden. Wie er dazu kommt im Leiden etwas der religiösen Sphäre wesentlich Angehöriges zu sehen und was er darunter des näheren versteht, wollen wir im folgenden betrachten. Vorerst machen wir darauf aufmerksam, daß Kierkegaard zwei Arten der Religiosität unterscheidet: die Religiosität A und B, wie er sie einmal nennt, oder die allgemeinreligiöse und die christlich-religiöse Lebensform, wie wir auch sagen können. Die erste Art ist seiner Ansicht nach auf allgemein-menschlichem Boden, also zum Beispiel auch im Heidentum, möglich, während die letztere dagegen die Offenbarung Gottes in Christus voraussetzt. Wie wir sehen werden, scheidet Kierkegaard, jedenfalls auf dem theoretischen Gebiet, scharf zwischen diesen beiden Formen des religiösen Lebens und wacht sorgfältig darüber, daß man nicht die Grenze zwischen ihnen verwische.

a) Schon von seiten des Verstandes und bereits auf dem allgemein-religiösen Gebiet muß das religiöse Leben als ein Leiden charakterisiert werden. Denn wenn wirklich mit dem Gottesverhältnis Ernst

gemacht wird, so leuchtet bald ein, daß wir mit unserem irdischen und endlichen Verstande weder das Wesen Gottes erfassen noch seine Existenz beweisen können — und doch hat der Religiöse ein unendliches Interesse an dem Dasein Gottes und ist sein ewiges Heil an das Verhältnis zu ihm geknüpft.

Was zuerst das Wesen Gottes betrifft, so betont Kierkegaard mit aller Schärfe, daß „zwischen Gott und Mensch ein absoluter Unterschied besteht" und daß „die Qualitäten völlig verschieden sind". Gott ist demnach nicht zu denken als das Menschliche in superlativischer Form oder als das höchste Ideal, sondern in allem Ernst und in jeder Beziehung als das vom Menschlichen „Verschiedene, das absolut Verschiedene". Die absolute Verschiedenheit nun „kann der Verstand nicht einmal denken, weil sie dasjenige ist, wofür man überhaupt kein Kennzeichen hat". Daher kann man auch Gott als das „schlechthin Unbekannte", als die bloße „Grenze" oder, wie es einmal heißt, als das „prädikatlose Sein" bezeichnen. Der menschliche Verstand und die menschliche Sprache reichen einfach nicht hin, um auch nur einen Zipfel vom göttlichen Wesen zu lüften; alle unsere Begriffe scheitern kläglich, wenn sie sich an das Ewige heranwagen. Würden wir Gott auch „gut" nennen, so müßten wir dabei immer bedenken, daß die göttliche Güte von der menschlichen wesensverschieden ist. Ebensowenig ist es zum Beispiel richtig zu sagen, daß Gott „denke" — wenn wir unter diesem Wort das verstehen, was im Menschenleben Denken heißt. Ja, nicht einmal

das Prädikat der Existenz findet auf ihn Anwendung: „Gott existiert nicht, er ist ewig." Wohl können wir ihn den Ewigen und Unendlichen nennen, müssen aber dabei immer beachten, daß hiermit keine positive Bestimmung seines Wesens gegeben, sondern lediglich ausgedrückt ist, daß er zu allem Irdischen in absolutem Gegensatz steht. Ganz konsequent behauptet Kierkegaard denn auch gelegentlich, daß, wenn man von Gott reden wolle, man dann eigentlich nur sagen könne: „Gott ist — Gott."

Versicht Kierkegaard somit einerseits die Ansicht, daß wir in Gott das schlechthin Unbekannte, die bloße Grenze zu sehen haben, so spricht er doch andererseits von ihm auf eine Weise, die hiermit nicht vereinbar ist. Er weiß zum Beispiel von Gott zu sagen, daß er der Schöpfer der Welt und der Menschen, und vor allem, daß sein Wesen die Liebe, und daß er der vollkommen Heilige sei. Freilich wird fast immer sogleich hinzugefügt, man dürfe ja nicht diese Worte nach menschlicher Art auffassen und zum Beispiel unter Liebe das verstehen, was Menschen mit diesem Ausdruck meinen. Aber aus den betreffenden Zusammenhängen geht doch deutlich hervor, daß nicht die mit jenen Worten bezeichneten Akte von den entsprechenden menschlichen wesensverschieden, sondern daß nur die Gegenstände, worauf sie sich richten, anderer Art sind. Wenn dem nicht so wäre, welchen Sinn hätte es wohl dann auch, die genannten Ausdrücke überhaupt anzuwenden?

Was ferner das Dasein Gottes anbelangt, so ist

Kierkegaard sich darüber klar, daß es sich nie beweisen läßt. Aus dem Begriffe vom Gott als dem absolut vollkommenen Wesen zum Beispiel lasse sich nicht durch bloße Analyse seine Existenz herausklauben (wie es der ontologische Gottesbeweis will) – ganz einfach weil die Existenz nicht ein Merkmal neben den anderen sei, sondern als etwas völlig Neues zum Begriffe hinzukomme. Aber auch nicht aus der Betrachtung der Welt kann man nach Kierkegaards Ansicht mit Sicherheit das Dasein Gottes ableiten – „oder liegt es einem vielleicht vor der Nase, die Weisheit in der Natur und die Güte in der Weltregierung zu sehen"? Zwar kann man sagen, daß „Gott in der Schöpfung, ja überall in der Schöpfung sei, aber unmittelbar ist er nicht da". Es ist deshalb Kierkegaard mit Kant darin einig, daß die Existenz Gottes nur postuliert (das heißt aus praktischen Gründen gefordert) werden kann, behauptet aber gleichzeitig (auch hierin mit dem Königsberger Philosophen übereinstimmend), daß „dies Postulat keineswegs etwas Willkürliches, sondern eine Art Notwehr ist", weil das Leben ohne den Glauben an Gott nicht zu ertragen wäre.

Dies übersinnliche Etwas, das seinem Wesen nach völlig unbekannt ist, und dessen Realität nie bewiesen, sondern nur postuliert werden kann, soll der Religiöse nun gleichwohl erfassen und in nie schwankendem Glauben für wirklich halten. Dabei darf man ja nicht vergessen, daß er ein „unendliches Interesse" an dem Verhältnis zu Gott nimmt, und daß ihm die „ewige Seligkeit" kein Gut neben anderen, sondern das einzige ist, was

überhaupt einen Wert für ihn hat*. Mit welcher Leidenschaft muß er dann nicht — da ja doch sein ganzes Wohl und Weh davon abhängt — dies Unerfaßliche zu erfassen, dies Unwirkliche in die Wirklichkeit hineinzubannen suchen! Mit Recht wird deshalb der Glaube in diesem Stadium charakterisiert werden können als ein „Festhalten des objektiv Ungewissen in der leidenschaftlichsten Innerlichkeit".

Zu einem solchen Glauben nun ist es nach Kierkegaards Überzeugung jedem Menschen möglich zu gelangen, weil er nicht mehr enthält, als was jedermann durch Einkehr und Vertiefung in sich selbst entdecken kann. Macht der Mensch nämlich Ernst mit der alten griechischen Forderung: gnothi seauton (erkenne dich selbst), und prüft er in aller Redlichkeit sein Inneres, so wird er dort Gott begegnen, die Unendlichkeit und Ewigkeit erleben können. Aber er kann auch nur *selber* diese Wahrheit auffinden, niemand anders kann ihm hierbei *wesentliche* Hilfe leisten das heißt ihm die Wahrheit im eigentlichen Sinne geben, ihn diese,

* Gelegentlich drückt sich Kierkegaard in seiner charakteristischen Weise über diesen Punkt so aus: „Man hat im allgemeinen Abscheu davor, zu leugnen, daß ein solches Gut [wie die ewige Seligkeit] da sei: so nimmt man es denn mit, zeigt aber eben durch dieses *Mitnehmen*, daß man es nicht mitbekommt. Ich weiß nicht, ob man über diese hergeleierte Aufzählung lachen oder weinen soll: gutes Einkommen, eine nette Frau, Gesundheit, Rang eines Justizrates — und dann die ewige Seligkeit. Das ist, wie wenn einer annähme, das *Himmelreich* sei ein Reich unter den anderen Reichen auf *Erden*, und Bescheid darüber in der Geographie suchte."

prägnant gesprochen, „lehren" (wie Kierkegaard gelegentlich sagt). Wohl kann mir ein anderer sehr viel bedeuten, ja mir alles sein, was der eine Mensch dem andern sein kann, aber mehr als den Anlaß dazu, daß ich die ewige Wahrheit finde, wird er doch nie sein können. In mir selbst allein habe ich die Gewißheit, dem Göttlichen gegenüberzustehen und es wirklich erfaßt zu haben. Daher kann ich auch ohne wesentlichen Schaden ihn, der mir Wegweiser zur Wahrheit geworden, vergessen und die Zeit, da ich zu seinen Füßen saß, „in die Ewigkeit aufgehen lassen": mein „ewiges Bewußtsein" (das heißt mein Glaube an die religiöse Wahrheit) hat eben keinen „historischen Ausgangspunkt" (das heißt ist nicht an einen bestimmten Augenblick in der Zeit oder an bestimmte historische Ereignisse notwendig geknüpft)*. Weil dem so ist, kann man auch diese Art von Religiosität (die Religiosität A, wie sie Kierkegaard in der Nachschrift nennt) schon im Heidentum antreffen. „Man kann sein Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit (zu Unsterblichkeit, ewigem Leben) außerhalb des Christentums existierend ausdrücken, und es ist wohl auch geschehen; denn man muß von der Religiosität A sagen, daß, selbst wenn es sie im Heidentum nicht gegeben hätte, es sie doch hätte geben können,

* Die Philosophischen Bissen tragen auf dem Titelblatt folgende Fragen: „Kann es einen historischen Ausgangspunkt für ein ewiges Bewußtsein geben? Wie kann ein solcher mehr als historisch interessieren? Kann man eine ewige Seligkeit auf ein historisches Wissen bauen?"

weil sie nur die Menschennatur im allgemeinen zu ihrer Voraussetzung hat." Besonders liebt es Kierkegaard, in seinem bewunderten Meister *Sokrates* einen typischen Repräsentanten dieser Art des religiösen Glaubens zu sehen (ob mit historischem Recht oder nicht, braucht uns hier nicht zu beschäftigen).

So sieht also von der theoretischen Seite betrachtet die allgemein-religiöse Sphäre oder, wie Kierkegaard auch ab und zu sagt, die immanente Religiosität aus. Ihre besonderen Merkmale bestehen darin, daß das Individuum die ewige Wahrheit in sich selber hat, und daß diese Wahrheit unerfaßlich und unbeweisbar ist. Nun gibt es aber auch eine wesentlich andersartige Religiosität, die man die transzendente nennen könnte, und die im *Christlich-Religiösen* ihren Ausdruck findet. Es ist hier das Leiden des Verstandes zu dem höchst möglichen Grade gesteigert, denn es handelt sich nun nicht länger (wie, nach Kierkegaards Ansicht, in der immanenten Religiosität) um ein Verhältnis des Menschen zu einer die Vernunft gänzlich übersteigenden, also *übervernünftigen* und unerweislichen Wirklichkeit, sondern — was geradezu eine „Kreuzigung des Verstandes" in sich schließt — um einen Glauben an die Realität des Absurden, des in sich Widerspruchsvollen, also des *Widervernünftigen*. Dies geht aus folgenden Erwägungen hervor. Wenn nämlich das Christentum etwas anderes sein soll als jene immanente Religiosität, so muß es offenbar voraussetzen, daß der Mensch nicht die ewige Wahrheit in sich selbst habe und nicht einfach durch

innere Einkehr Gott finden könne, sondern daß ihm die Wahrheit von außen gegeben, von einem „Lehrer" (in eigentlichstem Sinne dieses Wortes) mitgeteilt werden müsse. Befindet sich aber somit der Mensch seinem Wesen nach „in der Unwahrheit", so schließt dies ferner ein, daß er eine solche Mitteilung der Wahrheit nicht wird verstehen können, ja daß er ihr sogar Widerstand entgegenbringen wird. Könnte er sie nämlich aus eigener Kraft verstehen, so wäre sie ja seinem Wesen konform und er wäre schließlich doch „in der Wahrheit". Hieraus folgt nun, daß jener „Lehrer", der dem Menschen die wahre Gotteserkenntnis mitteilt, ihn offenbar erst umschaffen, das heißt ihm eine ganz neue Natur geben muß. Das kann aber kein Mensch, sondern nur der Gott selbst vollbringen.

Es muß also Christus — denn in ihm haben wir jenen Lehrer zu erblicken — notwendigerweise Gott sein. Das Eigentümliche ist aber nun, daß er sich den Menschen in einer Gestalt offenbart, die ihn gar nicht von diesen unterscheidet, sondern ihn sogar dem geringsten Menschen völlig gleichmacht. Nur dadurch konnte Gott die Welt erlösen, daß er als Mensch zu den Menschen kam, und in allen Stücken als ihresgleichen sein Erdendasein durchlebte. „Damit der Lehrer die Bedingung [für das Verständnis und die Annahme jener ewigen Wahrheit] geben kann, muß er Gott sein; damit er aber den Lernenden in deren Besitz bringen kann, muß er Mensch sein." Als Mensch wollte er jedoch nicht herrschen, sondern dienen; deshalb erschien er in Knechtsgestalt.

„Daß er in Knechtsgestalt war, will aber nur besagen, daß er ein geringer Mensch war, der geringe Mann, der sich weder durch weiche Kleider noch einen anderen irdischen Vorzug vor der Menge der Menschen auszeichnete, der nicht von anderen Menschen zu unterscheiden war, auch nicht für die zahllosen Legionen Engel, welche er zurückließ, als er sich selbst erniedrigte." Immer wieder betont Kierkegaard, daß nichts in der Erscheinung Christi darauf hindeutet: daß er Gott ist. „Die unmittelbare Kenntlichkeit ist Heidentum; alle feierlichen Beteuerungen, daß er ja Christus, und daß er der wahre Gott sei, helfen nichts, sobald es doch mit der unmittelbaren Kenntlichkeit endet."

Also in nichts ist Christus von einem Menschen verschieden — und doch ist er Gott! Dies „Faktum" ist denn auch das „absolute Paradox", das vollkommen Absurde. Sind doch in dieser Gestalt zwei Wesen zu einer Einheit vereinigt, die, wie wir wissen, qualitativ verschieden sind, das heißt absolut nichts gemeinsam haben*. „Das Absurde ist, daß die ewige Wahrheit in der Zeit entstanden, daß Gott entstanden, geboren, gewachsen ist usw., daß er ganz wie der einzelne Mensch entstanden, von

---

* Das Paradoxe besteht also darin, daß Gott Mensch geworden ist. Dagegen ist es in dieser Beziehung unwesentlich, daß er sich in Knechtsgestalt, das heißt als geringer Mensch offenbart hat. „Das Paradox liegt hauptsächlich darin, daß Gott, der Ewige, als ein einzelner Mensch in der Zeit entstanden ist. Ob dieser einzelne Mensch ein Knecht oder ein Kaiser ist, tut nichts zur Sache ... es ist für Gott keine größere Erniedrigung, ein Bettler als ein Kaiser zu werden."

einem anderen Menschen nicht zu unterscheiden." Es verhält sich mithin hier der Glaube zu etwas Historischem, das seinem Begriffe nach gar nicht historisch werden kann. „Das Absurde, wovon hier die Rede ist, enthält den Widerspruch, daß etwas, das nur gerade gegen allen menschlichen Verstand historisch werden kann, historisch geworden ist ... Dies Historische besteht darin, daß der Gott, der Ewige, in einem bestimmten Zeitmoment als ein einzelner Mensch entstanden ist." Welch ein ungeheuerliches Mißverständnis liegt daher vor, wenn die Spekulation meint, dies begriffen zu haben! Es ist ein solcher „Sinnesbetrug" nur dadurch erklärlich, daß man ohne weiteres die „Entstehung des Ewigen in der Zeit" mit einem „ewigen Entstehen" identifiziert hat. Daß dies aber von einer völligen Konfusion der Begriffe zeugt, braucht nicht näher nachgewiesen zu werden. Man „verwechselt dabei auch das Christentum mit etwas, was doch im Herzen der Menschen, das heißt der Menschheit aufgekommen ist, mit der Idee der Menschennatur, und vergißt den qualitativen Unterschied, der den absolut verschiedenen Ausgangspunkt betont: was von Gott kommt, und was vom Menschen kommt".

Gilt es somit im Christentum an ein „absolutes Paradox" zu glauben, so kann behauptet werden, daß in einem gewissen Sinne alle Menschen grundsätzlich dieselbe Stellung zu Christus einnehmen: daß es keinem leichter, keinem aber auch schwieriger als anderen ist, zu dem Glauben an ihn zu kommen. Es kann daher Kierkegaard zum Beispiel mit Recht sagen: „Meine

Absicht ist die, es schwer zu machen, ein Christ zu werden, jedoch nicht schwerer als es ist, auch nicht schwer für dumme Menschen und leicht für gute Köpfe, sondern qualitativ schwer und für jeden Menschen wesentlich gleich schwer; denn es ist, wesentlich gesehen, für jeden Menschen gleich schwer, seinen Verstand und sein Denken aufzugeben und seine Seele auf dem Absurden zu halten." Wie so der Unterschied zwischen den Menschen in bezug auf natürliche Begabung für die Frage nach dem Christ-Werden gleichgültig ist, so ist auch die Verschiedenheit von keiner Bedeutung, welche darin zum Ausdruck kommt, daß einige mit Christus gleichzeitig waren, während andere soundso viele Jahrhunderte nach seinem Erscheinen leben und sich daher mit mündlichen oder schriftlichen Überlieferungen begnügen müssen. Grundsätzlich gilt hier der Satz, daß „zwischen dem Schüler erster und dem zweiter Hand jeder wesentliche Unterschied aufgehoben ist". So ist es zum Beispiel falsch, wenn man aus dem Umstand, daß doch jetzt das Christentum achtzehn bis neunzehn Jahrhunderte bestanden und während dieser Zeit viele erstaunliche Wirkungen hervorgerufen hat, schließen wollte: also ist es heute leichter an die Göttlichkeit Christi zu glauben als zum Beispiel in dem ersten Jahrhundert nach seinem Auftreten. Als ob nicht auch eine Illusion oder ein Mißverständnis die segensreichsten Folgen haben könnten oder gewisse dauernde Konsequenzen eines absurden Ereignisses es leichter machten, daran zu glauben! Außerdem müßte man dann das Lächerliche annehmen, daß

„es um das Jahr 300 herum noch nicht bewiesen war, daß Christus Gott sei, es fehlte aber nur noch ein wenig; um einige Jahrhunderte später war es ‚so gut wie bewiesen', und dann — ja dann kam endlich ein Augenblick, wo es plötzlich völlig ausgemacht war, daß er Gott sei". Auch nicht die vielen Millionen, die bezeugen, daß das Christentum die Wahrheit sei, kommen hierbei in Betracht, denn wenn sie wirklich Christen waren, so haben sie eben das Absurde geglaubt und können allein dies bezeugen — aber wird das Absurde durch das Zeugnis von Millionen weniger absurd! Auf der anderen Seite ist es aber auch nicht im neunzehnten Jahrhundert *schwieriger* geworden, ein Christ zu werden, als damals, da jener Lehrer noch auf Erden wandelte und man seine Gestalt mit den Augen sehen, seinen Worten mit den Ohren lauschen konnte. Ja, wäre hier die Rede gewesen von einem „einfach historischen Faktum", so hätte die Sache sich freilich anders verhalten: dann wäre es von Wichtigkeit, so genaue und umfassende Berichte von der Person und dem Werke Christi zu besitzen wie möglich, und dann wären natürlich die mit ihm Gleichzeitigen im Vorteil. Und doch darf man nicht vergessen, daß selbst in diesem Falle schließlich nur von einem Unterschied des Grades gesprochen werden könnte. Ist es doch, sobald es sich um etwas „Historisches" handelt, nur möglich, eine größere oder kleinere „Approximation" (eine mehr oder weniger annähernde Gewißheit) zu erreichen, und dies gilt nicht allein von dem Vergangenen, sondern auch, wegen des irrationalen

Charakters der Wirklichkeit als solcher, von dem Gegenwärtigen*. Jede Approximation, selbst die größtmögliche, kann aber einem Menschen niemals genügen, der in unendlichem Interesse nach Gott und der ewigen Seligkeit fragt. Nun aber handelt es sich im Christentum nicht um eine gewöhnliche historische Begebenheit, sondern um das „absolute Paradox", und demgegenüber sind alle Menschen gleich – oder erscheint mir das Absurde, das in sich Widerspruchsvolle vielleicht weniger absurd und mehr verständlich, wenn ich unmittelbar Zeuge davon bin, als wenn ich neunzehn Jahrhunderte später davon höre?

Alle Menschen sind also im Verhältnis zu Christus gleich, keiner hat vor dem anderen etwas Wesentliches

* Diesen Gedanken von der Irrationalität alles Wirklichen hat Kierkegaard besonders in den Philosophischen Bissen, freilich auf etwas scholastisch anmutende Weise, ausgeführt. Der Sinn seiner Ausführungen ist der, daß es weder (logisch) notwendig ist, daß etwas geschieht, noch daß es so geschieht, wie es nun einmal eintritt. Von dem Wirklichen können wir deshalb nicht behaupten, daß es sein muß oder so sein muß, wie es ist, sondern wir müssen uns damit begnügen, es einfach in seinem tatsächlichen Bestand hinzunehmen. Es hat hiermit Kierkegaard dieselbe Erkenntnis ausgedrückt, die in der berühmten Unterscheidung von Leibniz zwischen vérités de raison und vérités de fait klar formuliert ist. – Zu bemerken ist übrigens, daß er (wie auch aus dem Gesagten zu ersehen sein dürfte) den Begriff des „Historischen", dem Sprachgebrauch seines Zeitalters gemäß, in einem weiteren Sinne nimmt als wir jetzt, indem er nämlich darunter nicht allein das „Geschichtliche" in modernem Sinne, sondern überhaupt ein „Geschehnis" versteht, mag es nun zum Reich der Natur oder zu dem der Geschichte gehören.

voraus. Der eine kann für den anderen höchstens „Veranlassung" sein, daß er zu dem absoluten Paradox Stellung nimmt, vermag ihm dagegen keine wesentliche Hilfe zu leisten. Aber nicht bloß können die Menschen sich nicht gegenseitig zum Glauben verhelfen — sie können nicht einmal selbst etwas dazu tun, daß sie den Glauben bekommen. Nach Kierkegaards Ansicht ist der christliche Glaube weder ein Akt der Erkenntnis noch ein solcher des Willens, das heißt er ist durch keine Anstrengung von seiten des Menschen zu erwerben, sondern muß ausschließlich als ein Geschenk Gottes oder als ein „Wunder" betrachtet werden. Wie schon vorhin berührt wurde, muß jener Lehrer, der in sich das absolute Paradox verkörpert, dem Menschen nicht bloß die Wahrheit mitteilen, sondern auch die Bedingung ihres Verständnisses dazu geben. Diese „Bedingung" nun ist eben der Glaube. In diesem Zusammenhang können wir uns nicht versagen, einen charakteristischen Passus aus den Philosophischen Bissen anzuführen, weil er auch einen guten Eindruck von der spezifisch Kierkegaardschen Schreibweise gibt. Von der völligen Unzulänglichkeit aller menschlichen Anstrengung in bezug auf die Erlangung des Glaubens heißt es zum Beispiel: „Alles Fabulieren und Ausposaunen, daß er [der Glaubende], ohne von dem Lehrer die Bedingung zu empfangen, schlau genug war, das Inkognito des Gottes zu entdecken; daß er das an sich merken konnte, da ihm jedesmal so wunderlich wurde, wenn er jenen Lehrer sah; daß so ein Etwas in jenes Lehrers Stimme und Miene war usw. — alles

das ist Gewäsch, durch das man nicht Schüler wird, sondern nur den Gott lästert. Jene Gestalt war kein Inkognito, und wenn der Gott durch seinen allmächtigen Beschluß, der seiner Liebe gleichkommt, dem Geringsten gleich sein will, so soll kein Schankwirt und auch kein Philosophieprofessor sich einbilden, daß er der Schlaukopf sei, etwas zu merken, wenn ihm nicht der Gott selbst die Bedingung geben will."

Stärker als es hier getan, können die Gegensätzlichkeiten des Daseins nicht hervorgehoben werden. Mit aller Wucht hat Kierkegaard somit auf dem religiösen Gebiet sein „Entweder – oder" dem „Sowohl – als auch" der Hegelschen Spekulation und der ganzen vermittelnden Richtung des Zeitalters entgegengestellt. Jedes Band, das zwischen einer rein humanen Lebensanschauung und der christlichen Betrachtungsweise noch bestehen könnte, ist vollständig durchschnitten worden. Eine nie zu überbrückende Kluft tut sich uns zwischen Philosophie und Christentum auf. Dem dritten Kapitel unserer Darstellung bleibt vorbehalten zu untersuchen, ob und inwiefern eine solche Ansicht zu Recht besteht.

b) Muß also von seiten des Verstandes das religiöse Leben, vor allem das christlich-religiöse, als ein Leiden bezeichnet werden, so gilt dies auch, wenn wir es von seiten des *Willens*, das heißt unter dem Gesichtspunkt des praktischen Verhaltens betrachten: „Das religiöse Handeln ist am Leiden erkennbar." Im Gegensatz nun zu dem Verhältnis auf dem theoretischen Gebiete besteht hier kein wesentlicher Unterschied zwischen der allgemein-

religiösen Sphäre und der christlich-religiösen. Denn es handelt sich ja im Praktischen lediglich darum, den Willen Gottes zu tun, und der Gottesbegriff ist nach Kierkegaards Ansicht derselbe in den beiden Sphären. Christus ist nämlich nicht erschienen, um den Menschen eine neue Offenbarung vom Wesen Gottes (eine neue Lehre) zu bringen, vielmehr ist seine Erscheinung als solche (die Existenz Gottes in der Zeit) der Inhalt der Lehre: „Des Gottes Gegenwart ist ja im Verhältnis zu seiner Lehre nicht das Zufällige, sondern das Wesentliche; des Gottes Gegenwart in menschlicher Gestalt, ja in der geringen Knechtsgestalt ist ja eben die Lehre." Allerdings ist das Leiden im allgemeinen in der christlich-religiösen Sphäre zu dem höchst möglichen Grade gesteigert, einmal, wie vorhin betont, durch den Glauben an das absolute Paradox, sodann durch den Schmerz der Sympathie und endlich durch das Sündenbewußtsein. Von letzterem wird später zu reden sein. Was den „Schmerz der Sympathie" betrifft, so entsteht er dadurch, daß für den Christen die Erlangung der ewigen Seligkeit an den Glauben an das Absurde geknüpft ist, das heißt an eine Bedingung, von der er weiß, daß die allermeisten sie nicht annehmen können. Daher heißt es eben auch in der Bibel, daß, wer Christus folgen will, bereit sein muß, Vater und Mutter zu hassen, und daher kann der Christus-Jünger nicht (wie der Glaubende innerhalb der allgemein-religiösen Sphäre) „mit jedem Menschen qua Mensch sympathisieren, sondern wesentlich nur mit den Christen" — „und ist dies nicht eine entsetzliche Ver-

schärfung des Pathos im Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit"?

Wie wir nun wissen, ist der Gott, dem der Mensch gehorchen soll, ein von ihm qualitativ verschiedenes Wesen, das heißt er hat mit ihm nichts Gemeinsames, sondern bildet in allen Stücken den geraden Gegensatz zu ihm. Gott ist der Absolute und Unendliche, der Mensch relativ und endlich. Gott ist der Ewige, der Mensch existiert in der Zeit. Alle Ziele, die der letztere sich selbst setzen mag, die sein eigenes Herz ihm vorschreibt, sind deshalb auch relativ, endlich und zeitlich und völlig wertlos dem absoluten Ziel gegenüber. Unmittelbar neigt der Mensch nun dazu, sich jenen relativen Zielen hinzugeben, jene endlichen Zwecke zu verfolgen, und zwar sich ihnen gänzlich hinzugeben, sie mit all seiner Kraft zu verfolgen. Hier gilt es aber, daß er lernt „der Unmittelbarkeit abzusterben" und die entgegengesetzte Einstellung zu vollziehen, so daß er allem Irdischen entsagt und nur dem Himmlischen lebt. Ein solches „Absterben" schließt natürlich ein furchtbares Leiden in sich und wohlgemerkt: es kann dieses nicht ein für allemal durchgekämpft werden, sondern es dauert fort durchs ganze Leben. Immer wieder betont Kierkegaard, daß das Leiden etwas dem religiösen Leben Wesentliches ist, und daß es nie aufhört, solange der Mensch auf Erden lebt. So heißt es zum Beispiel an einer Stelle in der Nachschrift, wo er von dem Leiden des Religiösen spricht: „Der Grund dieses Leidens liegt darin, daß das Individuum in der Unmittelbarkeit sich eigentlich zu den

relativen Zwecken absolut verhält; seine Bedeutung ist die Umkehr des Verhältnisses, der Unmittelbarkeit abzusterben, oder existierend auszudrücken, daß das Individuum gar nichts vermöge und vor Gott nichts sei, denn hier ist das Gottesverhältnis wieder am Negativen kenntlich, und die Selbstvernichtung die wesentliche Form für das Gottesverhältnis. Doch dies darf nicht äußerlich ausgedrückt werden, denn sonst haben wir die Klosterbewegung und das Verhältnis dennoch verweltlicht. Und der Betreffende darf sich nicht einbilden, es geschehe auf einmal, denn dies ist Ästhetik. Und selbst wenn es sich auf einmal machen ließe, würde er, da er ja ein Existierender ist, in dessen Wiederholung wieder Leiden haben."

An einer anderen Stelle in derselben Schrift schildert Kierkegaard das Leben eines Menschen in der religiösen Sphäre in folgenden treffenden Worten: „Wie der Vogel, der sorglos umherflog, wenn er gefangen ist; wie der Fisch, der vertrauensvoll das Wasser durchschnitt und sicher durch das Zauberland des Meeresgrundes steuerte, wenn er außerhalb seines Elementes auf dem Sande liegt: so ist der Religiöse gefangen; denn die Absolutheit ist nicht ohne weiteres das Element eines endlichen Wesens. Und wie der, der krank ist und sich nicht rühren kann, weil es ihm überall weh tut, und wie der, der krank ist, solange Leben in ihm ist, es doch nicht lassen kann, sich zu bewegen, obgleich es ihm überall weh tut: so liegt der Religiöse in der Endlichkeit gebunden da, mit der absoluten Vorstellung von Gott bei sich in

der Geringheit eines Menschen. Und der Vogel im Bauer, und der Fisch auf dem Sand, und der Kranke auf dem Krankenlager, und der Gefangene in dem engsten Gefängnis ist nicht so gefangen, wie es der ist, der in der Vorstellung von Gott gefangen ist; denn so wie Gott ist auch die fesselnde Vorstellung überall und in jedem Augenblick. Ja, wie es für den, welchen man für tot hält, schrecklich sein soll, wenn er doch seiner Sinne mächtig ist, lebt und hören kann, was die Anwesenden von ihm sagen, aber mit nichts auszudrücken vermag, daß er noch lebe: so ist das Leiden der Vernichtung für den Religiösen, wenn er in seiner Nichtigkeit und seinem Nichts die absolute Vorstellung, aber keine Gegenseitigkeit hat. Soll es vorgekommen sein, und dichterische Wahrheit sein, daß, wenn nur ein großer und umfassender Plan im Gemüt eines Menschen niedergelegt und dort festgehalten wird, er das gebrechliche Gefäß zersprengt hat; soll es vorgekommen sein, daß ein Mädchen, das von dem Bewunderten geliebt wurde, im Leiden des Glückes vernichtet ward: dann ist es nicht zu verwundern, daß der Jude annahm, Gott sehen heiße sterben, und der Heide, das Gottesverhältnis sei der Vorbote des Wahnsinns!"

Haben wir somit in dem völligen Entsagen alles Irdischen das Wesen des religiösen Lebens nach Kierkegaard zu sehen, wäre es dann nicht — so fragt man unwillkürlich — das Konsequenteste, daß das Individuum sich selbst vernichtete, das heißt durch Selbstmord aus dem Leben schiede? Hat er doch auch, wie wir sahen,

gelegentlich selbst geäußert, die „Selbstvernichtung sei die wesentliche Form für das Gottesverhältnis". Indessen, vor dieser Konsequenz schrickt er doch zurück, unter anderem wohl, weil er die traditionell-religiöse Überzeugung teilt, daß, wie der Mensch sich nicht selbst das Leben gegeben hat, es ihm auch nicht erlaubt sei, sich seiner zu entledigen. Aber dann soll doch wohl der Religiöse sich wenigstens von der Welt gänzlich zurückziehen und als Einsiedler oder Mönch sich nur der Beschäftigung mit den göttlichen Dingen widmen? Auch dieser Ausweg wird, wie wir gleichfalls sahen, von Kierkegaard abgelehnt, und zwar mit der Begründung, die Klosterbewegung sei eine „Veräußerlichung" und eine „Verweltlichung" des religiösen Lebens. Freilich betont er in einem anderen Zusammenhange, daß man ja alle Ehrerbietung vor der mittelalterlichen Klosterbewegung haben müsse, weil sie doch „eine leidenschaftliche Entscheidung sei, wie es sich dem Absoluten gegenüber geziemt", aber dabei hält er trotzdem daran fest, daß sie ein Irrweg auf dem religiösen Gebiet sei. Wo geht aber nun nach Kierkegaards Ansicht der richtige Weg, wie soll sich der Religiöse in dieser Welt der Endlichkeit verhalten? Er soll, so lautet die Antwort auf diese Frage, *sich zu gleicher Zeit absolut zu dem absoluten Ziel und relativ zu den relativen verhalten*, das heißt er soll mit aller Kraft Gott dienen und zugleich mit einiger Kraft seine menschlichen Pflichten erfüllen. Ob ein solches Verhalten überhaupt logisch denkbar ist, wollen wir hier nicht erwägen, sondern

wir begnügen uns vorläufig damit, des näheren zu schildern, wie sich Kierkegaard nun eine solche Lebensform denkt.

Führen wir zu diesem Zweck ein paar Stellen aus der Nachschrift an: „Der Existierende," so heißt es hier, „der seine absolute Richtung gegen das absolute τελος [Ziel] genommen und die Aufgabe das Verhältnis einzuüben erfaßt hat, ist vielleicht Justizrat, vielleicht einer von den anderen Justizräten, und doch ist er nicht wie die anderen Justizräte, aber wenn man ihn ansieht, so ist er ganz wie die anderen. Er bekommt vielleicht die ganze Welt, aber er ist nicht wie einer, der sie begehrt. Er wird vielleicht König, aber sooft er die Krone auf sein Haupt setzt, und sooft er das Zepter ausstreckt, sieht erst die Resignation nach, ob er existierend den absoluten Respekt vor dem absoluten τελος ausdrücke — und die Krone erbleicht, obgleich er sie königlich trägt, sie erbleicht, wie einst in dem großen Augenblicke der Resignation, obgleich er sie jetzt im dritten Dezennium seiner Regierung trägt, sie erbleicht, wie sie einmal vor den Augen der Zuschauer erbleichen wird und vor seinem eigenen brechenden Blick in der Stunde des Todes: so aber erbleicht sie für ihn in seiner vollsten Kraft. Wo blieb da die Vermittlung? Und doch war ja keiner da, der ins Kloster ging ... Er ist in der Welt der Endlichkeit ein Fremder, aber er bestimmt seine Verschiedenheit von der Weltlichkeit nicht durch eine ausländische Kleidung. Das wäre ein Widerspruch, da er sich ja dadurch gerade weltlich bestimmte. Er ist inkognito, aber

sein Inkognito besteht gerade darin, daß er ganz wie alle anderen aussieht."

Also, das Leben des wahrhaft religiösen Menschen soll in nichts von dem des ethischen zu unterscheiden sein*. So kann Kierkegaard denn auch den Religiösen einen „Ritter der verborgenen Innerlichkeit" nennen und behaupten, daß selbst der größte Menschenkenner nicht vermöge, einen solchen unter den gewöhnlichen Menschen zu erkennen. Und doch klafft ein Abgrund zwischen der Lebensform des Religiösen und der eines Assessor Wilhelm. Für den letzteren haben nämlich die Aufgaben des menschlichen Lebens, seine Arbeit, seine Pflichten und Freuden als Gatte usw. vollen Wert, und mit ganzer Seele gibt er sich ihnen hin, lebt und atmet er in der „Endlichkeit". Für den ersteren dagegen haben diese „relativen" Ziele allen Wert verloren, und sein ganzes Verlangen geht auf das „absolute τελος", auf den ewigen und unendlichen, vom Menschen völlig verschiedenen Gott. Zwar lebt er in der Endlichkeit und erfüllt seine Pflichten als Mensch unter Menschen, aber seine Seele gehört einer anderen Welt. Treffend sagt Kierkegaard daher auch von ihm: „Wie ein älterer Mann ganz gut mit vollem Interesse am Spiel der Kinder teilnehmen, ja der sein kann, der erst rechtes Leben ins Spiel bringt, aber doch nicht wie ein Kind spielt, so verhält sich der

---

* Man beachte übrigens hier die Parallele zwischen dem Leben des Religiösen und der Erscheinung Christi, an der ja auch nichts verrät, daß er nicht „aus dieser Welt" ist.

zur Endlichkeit, der es als seine Aufgabe ansieht, die absolute Unterscheidung einzuüben."

Wie wir es hier dargestellt haben, und wie es besonders deutlich in der Gestalt des „Ritters von der verborgenen Innerlichkeit" zum Ausdruck kommt, stellt sich Kierkegaard jedenfalls in seinem religionsphilosophischen Hauptwerke *Die abschließende unwissenschaftliche Nachschrift* (aus dem Jahre 1846) das Leben des religiösen Menschen vor. Mit allem Nachdruck behauptet er hier, daß es nicht von dem eines gewöhnlichen Menschen zu unterscheiden sei — indem er doch bezeichnenderweise hinzufügt: „Übrigens brauche ich wohl kaum daran zu erinnern, daß, wenn ich sage, das Inkognito des Religiösen bestehe darin, ganz wie alle anderen auszusehen, dies nicht heiße, sein Inkognito sei die Wirklichkeit eines Räubers, Diebes und Mörders; denn so tief ist doch wohl die Welt nicht gesunken, daß offenbarer Bruch mit der Legalität für das Allgemein-Menschliche angesehen werden kann. Nein, der Ausdruck: ganz wie alle anderen Menschen aussehen, schützt natürlich die Legalität, aber diese kann ja auch gut vorhanden sein, ohne daß in einem Menschen Religiosität wohnt." Ein paar Jahre vorher hatte Kierkegaard indessen das Verhältnis zwischen der „Legalität" (das heißt der ethischen Sphäre) und der „Religiosität" wesentlich anders aufgefaßt. In der Schrift *Furcht und Zittern* (aus dem Jahre 1843) vertritt er nämlich die Ansicht, daß der Gehorsam gegen Gott den Menschen zu einem Bruch mit der ethischen Ordnung führt oder (was im Prinzip

auf dasselbe hinauskommt) jedenfalls gelegentlich führen kann. So bekam seinerzeit Abraham, der Vater des Glaubens, von Gott den Befehl, er solle nach dem Berg Moria gehen und dort seinen einzigen Sohn Isaak opfern – trotzdem das ethische Gebot deutlich genug sagt: Du sollst nicht töten. Und so (können wir hinzufügen) meinte Kierkegaard selbst der Stimme Gottes gefolgt zu sein, als er durch seine Entlobung gleichsam der Mörder des Lebensglückes zweier Menschen wurde und sein einmal gegebenes Wort brach. Es kommt hier offenbar der Gedanke zum Ausdruck, daß das religiöse Verhältnis ein dem allgemein-menschlichen oder ethischen entgegengesetztes Handeln bedingt, und daß deshalb auch im Äußeren der denkbar größte Unterschied zwischen dem Leben des religiösen und dem des ethischen Menschen obwaltet – ein Gedanke, der offenbar viel besser mit der grundsätzlichen Auffassung Kierkegaards von der qualitativen Verschiedenheit zwischen Gott und Mensch stimmt, als die Ansicht, welche er in der Nachschrift vertritt, und wonach das Religiöse gleichsam das Ethische in sich aufnimmt. Indessen wagt er doch nicht jenen Gedanken von einer „teleologischen Suspension des Ethischen" (wie er sagt) in seiner Konsequenz durchzuführen, sondern er biegt (wie wir gesehen haben) ab und verlangt nur noch, daß alle menschlichen Ziele gar keine Bedeutung für den Religiösen haben dürfen. Dies ist indessen ein Moment, der keinen Unterschied nach außen hin bedingt, und mithin kann der Religiöse als „Ritter von der verborgenen Innerlichkeit" erscheinen.

Doch, auch die hiermit ausgedrückte Ansicht von dem Verhältnis der relativen Ziele zum absoluten im Leben des religiösen Menschen sollte für Kierkegaard nicht die endgültige sein. Zu der Änderung, die in seinen späteren Jahren stattfindet, und die (wie wir schon im ersten Kapitel angedeutet haben) mehr und mehr in einer asketischen Richtung geht, haben wohl teils die Künstlichkeit und innere Inkonsequenz jener Auffassung, teils seine persönlichen Erfahrungen beigetragen. Jedenfalls sehen wir, wie er allmählich „den Preis des Christseins hinaufschraubt" und die Forderungen zum Entsagen dieser Welt schärfer und schärfer formuliert — und zwar so, daß er nun verlangt, der Religiöse solle auch äußerlich auf alle Güter des Lebens verzichten. Jetzt will er nicht mehr von einer „verborgenen Innerlichkeit" wissen, nein, deutlich und klar, auch nach außen hin, soll es sein, daß der Christ nicht aus dieser Welt ist. Nicht bloß ein innerliches, sondern auch ein äußerliches Leiden gehört zum Wesen des wahren Gottesverhältnisses*. Das Christentum ist eben nicht Milde und Trost in gewöhnlichem Sinne, sondern vielmehr Strenge und Härte, menschlich gesprochen. Gott ist wohl der himmlische Vater,

* Dies gilt auch in dem Sinne, daß Kierkegaard nun (wie schon früher hervorgehoben, s. S. 40 f.), das „Martyrium", das heißt die Verfolgung von seiten anderer Menschen, als ein notwendiges Moment im Leben des Religiösen ansieht. In der Nachschrift dagegen behauptet er, daß „der Ritter der verborgenen Innerlichkeit vor dem Martyrium geschützt ist — es sollte denn sein, daß es in dem Leiden der Vernichtung liegt, das der erfährt, welcher der Unmittelbarkeit abstirbt".

der die Menschen als seine Kinder liebt, aber eben deshalb ist er – der „Todfeind des Menschen", der unerbittlich „darüber wacht, daß keiner von seinen Wünschen in Erfüllung geht, sondern vielmehr das, was er fürchtet, über ihn kommt".

Demgemäß wird nun der wahrhaft Religiöse als ein solcher Mensch geschildert, der nicht bloß die ganze menschliche Kulturarbeit für wertlos hält, sondern auch sie prinzipiell ablehnt und rein asketische Ideale aufstellt. Das Ziel wird jetzt darin gesetzt, alle natürlichen Lebensäußerungen zu unterdrücken, sie seien, nach menschlicher Auffassung, so berechtigt wie sie wollen – ja, das Leben selbst soll in seiner Wurzel angegriffen werden. Daher kämpft Kierkegaard in diesem Stadium seines Denkens mit aller Kraft gegen die Ehe und das Famlienleben und führt mit Vorliebe die Stellen aus dem Neuen Testament im Munde, in denen die geschlechtliche Enthaltsamkeit gepriesen wird. Menschlich gesprochen, so sagt er gelegentlich, sind zwei Liebende gewiß ein schöner Anblick, aber, christlich betrachtet, kommt die Trauung etwa einer Trauerfeier gleich. Daher sollte die christliche Kirche sich eigentlich auch nicht damit abgeben, Ehen zu schließen und das Familienleben zu segnen; vielmehr wäre es ihre Pflicht, die Menschen durch alle Mittel von der Fortpflanzung ihres unglückseligen Geschlechts abzubringen. Dies tut sie aber nicht – wie sie denn so vieles nicht tut, was sie eigentlich tun sollte, und umgekehrt so vielem Vorschub leistet, was sie lieber hindern sollte. Ja, man kann geradezu sagen, daß die Kirche sich allmählich zu

einem Hindernis für alles wahre religiöse Leben entwickelt hat. Schon mit dem ersten Pfingsttag fing das Übel an; denn es konnte nie mit rechten Dingen zugehen, daß an einem Tage über dreitausend Seelen für das Christentum gewonnen wurden, wo doch das Christ-Werden die furchtbarste Sache von der Welt ist und das entsetzlichste Leiden in sich schließt. Im Mittelalter nun setzte die Verfälschung des Christentums erst recht ein, indem man da begann, die Menschen, welche mit der Nachfolge Christi Ernst machten, als *außerordentliche* Christen zu betrachten. *Luther* endlich sah in Christus nur noch den Versöhner und vergaß völlig, daß er uns auch, ja daß er vor allem ein Vorbild sein soll. So ist es denn gekommen, daß man nicht nur sagen muß: „Das offizielle Christentum ist kein Christentum", sondern sogar mit Recht behaupten kann: „Das Christentum des Neuen Testaments existiert gar nicht."

Das Urteil Kierkegaards über die bestehende Kirche gestaltet sich daher auch zu einer schonungslosen Verurteilung. Anstatt daß sie das Christliche im Sinne des Neuen Testaments als eine mit aller humanen Bildung und aller menschlichen Kulturarbeit unvereinbare Lebensführung zur Geltung bringen sollte, hat sie sich vielmehr in den Dienst der allgemein-menschlichen Zwecke gestellt und damit eine schicksalsschwere Vermischung von zwei einander entgegengesetzten Sphären zustandegebracht. So spricht man von einem christlichen Staat, von christlicher Kunst, von christlichem Familienleben usw., und weiß nicht oder will nicht wissen, daß man hiermit ebenso viele

contradictiones in adjecto (innere Widersprüche) ausspricht. Dies alles ist ja Lug und Trug: es gibt keine Harmonie des Christlichen und des Humanen. Deshalb fordert Kierkegaard auch seine Leser auf, dem Gottesdienst der Kirche fern zu bleiben: „Wer du auch seist, wie im übrigen dein Leben auch sei – dadurch, daß du nicht mehr (wenn du es anders bis jetzt getan hast) an dem öffentlichen Gottesdienst teilnimmst, wie er jetzt ist, mit dem Anspruch, das neutestamentliche Christentum zu sein, dadurch hast du beständig eine, und zwar eine große Schuld weniger: du nimmst nicht daran teil, Gott dadurch zum Narren zu halten, daß für neutestamentliches Christentum ausgegeben wird, was nie dies gewesen." Was sind auch die kirchlichen Handlungen: die Taufe, das Abendmahl und vor allem die Trauung anderes als ebenso viele Vermischungen vom natürlichen Menschenleben und Christentum! Dies alles ist aber Gott dem Herrn ein Greuel, weil es nichts weniger denn eine Verfälschung der wahren Religiosität bedeutet.

Wenn aber Kierkegaard über den öffentlichen Gottesdienst und die Teilnahme der Gemeinde daran auf diese Weise urteilt, mit welchen Augen mag er dann erst diejenigen ansehen, welche das Ganze in Szene setzen und daran tätig mitwirken! Und in Wahrheit sind wohl kaum je so beißend witzige und doch so tief ernste Anklagen gegen die Geistlichkeit erhoben worden wie die, welche der dänische Prophet und Reformator gegen sie geschleudert hat. Freilich ist hier ein Punkt, wo er sich von seinem gerechten Zorn und seiner tiefen Entrüstung

etwas weiter hat fortreißen lassen, als er eigentlich verantworten konnte. Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn er behauptet, daß es keinen einzigen ehrlichen Pfarrer gibt, sondern daß alle insgesamt „meineidige Menschenfresser" sind. Hierbei hat er jedenfalls außer acht gelassen, daß es auch solche gibt, die der ehrlichen Überzeugung leben, daß sich Christentum und Humanität wohl vereinigen lassen.

c) So hat Kierkegaard sowohl in bezug auf den Verstand als in bezug auf den Willen, das heißt sowohl auf dem theoretischen als auf dem praktischen Gebiet mit aller Schärfe den Satz zur Geltung gebracht, daß Menschentum und Christentum nicht vereinbar seien. Die beiden Sphären verhalten sich vielmehr zueinander wie Wasser und Feuer. Wo die eine zur Herrschaft gelangt, dort wird die andere naturnotwendig verdrängt. Und doch sollen sie in einer und derselben Person vereinigt werden! Nun, eines läßt sich jedenfalls sagen: daß nämlich, insofern etwas Derartiges überhaupt möglich ist, dies dann ein übermenschliches Leiden zur Folge haben muß. Aber — so fragen wir zum Schlusse — was kann doch wohl einen Menschen dazu bewegen, ein so entsetzliches Los zu wählen? Hierauf antwortet Kierkegaard: nur das Schuld- und Sündenbewußtsein, das ein Mensch Angesicht zu Angesicht mit Gott erlebt, vermag ihn in die religiöse (beziehungsweise christlich-religiöse) Sphäre hineinzutreiben. Aber wenn erst ein Mensch diese erschütternde Erfahrung von seiner grenzenlosen Schuld dem Ewigen gegenüber und von seiner durch und durch

sündigen Natur gemacht hat, dann bleibt ihm wiederum keine andere Wahl: die einzige Rettung vor dem ewigen Verderben liegt in dem völligen Absterben des natürlichen Menschen und dem damit verbundenen lebenslangen Leiden, das heißt liegt allein im Christentum.

Das Gefühl der Schuld nun kann der Mensch nach Kierkegaards Ansicht schon auf humanem Boden, das heißt vor dem Christentum und außerhalb desselben erleben. Denn dies schließt nur die Betrachtung unserer Fehltritte und Unterlassungen im Lichte des Ewigen ein. Dadurch entsteht das Bewußtsein, daß selbst die geringste Verschuldung eigentlich unendliche Strafe verdient, und daß unser Schuldenmaß ein so ungeheures ist, daß alles, was wir sonst zu leisten vermögen, dagegen gar nicht in Betracht kommt. „Vor Gott haben wir immer unrecht, und vor ihm vermögen wir nichts." Das Sündenbewußtsein hingegen kann erst auf christlichem Boden entstehen, weil es der göttlichen Offenbarung bedarf, damit der Mensch sich in seinem ganzen Elend sieht. Erst das Christentum hat nämlich volles Licht auf die menschliche Natur geworfen und sie in ihrer völligen Verdorbenheit gezeigt. Nicht bloß ist das Schuldenmaß des Menschen, der sündigt, ein unendliches, sondern der Mensch *kann* seinem Wesen nach gar nicht anders als sündigen. Die Sünde ist sozusagen seine Natur. Und doch ist diese seine Natur wiederum eine von ihm freiwillig gewählte und gewollte! Dies ist es, was man mit der alten Rede von der „Erbsünde" hat ausdrücken wollen, was man aber nie recht wird begreifen und klar

formulieren können, weil wir eben auch hier einem Paradox gegenüberstehen. Insofern paßt aber alles wunderbar zusammen: durch das paradoxe Bewußtsein der Sünde wird der Mensch dem absoluten Paradox, dem Gott in der Zeit, in die Arme getrieben. So stimmt die Rechnung schließlich doch und geht durch alles ein tiefer, ein göttlicher Sinn.

5. Der Maßstab

In dem ersten Abschnitt dieses Kapitels haben wir hervorgehoben, daß es Kierkegaards Absicht war, die verschiedenen Lebenssphären in möglichst objektiver und sachlicher Form darzustellen, indem er dem Leser selbst überläßt, zwischen ihnen seine Wahl zu treffen. Indessen ist es ihm nicht gelungen, diese Absicht in strenger Konsequenz durchzuführen, sondern mehr und mehr schimmert seine persönliche Ansicht durch, bis sie endlich in dem letzten, großen Kampfe offen und klar zutage tritt.

Schon darin zeigt sich der Mangel an Objektivität in der Schilderung, daß die ethische Lebenssphäre allmählich ihre Selbständigkeit einbüßt, gleichsam verschwindet wie Tau vor der Sonne, je deutlicher sich ihm das Religiöse, beziehungsweise das Christliche, in seiner Reinheit offenbart. Zuletzt bleiben deshalb nur zwei „Stadien" übrig, zwischen denen der Mensch zu wählen hat, nämlich das ästhetische und das religiöse, beziehungsweise das christliche. Nun begegnen uns aber ferner bestimmte Äußerungen, aus denen hervorgeht, welchen Maßstab

Kierkegaard an die Lebenssphären anlegt. So hebt er zum Beispiel einmal in der Nachschrift ausdrücklich hervor, daß „die Rangordnung aller Existenzauffassungen nach der dialektischen Innerlichkeit des Individuums bestimmt wird". Es ist aber klar, daß die „dialektische Innerlichkeit", das heißt die seelische Spannung und Leidenschaftlichkeit in der Lebensanschauung die höchste Steigerung erlangt, welche dem natürlichen Streben und Wollen des Individuums den größten Widerstand entgegensetzt. Daß dies wiederum im Christentum (wie Kierkegaard es auffaßt) der Fall ist, kann offenbar nicht geleugnet werden; denn um dieses anzunehmen und darin zu leben, muß sowohl der Verstand als der Wille des natürlichen Menschen völlig gebrochen werden.

In dem größten Leiden und der höchsten Spannung haben wir deshalb nach Kierkegaard den Maßstab für den Wert der verschiedenen Sphären zu sehen. Wäre daher eine Lebensform denkbar, die noch größeres Leiden mit sich führte als die christlich-religiöse, so würde er zweifelsohne diese für die höchste erklärt haben. Denn der Inhalt einer Lebensanschauung ist, wie er des öfteren betont, schließlich Nebensache, das Hauptgewicht liegt in dem Maße, in dem sie die Leidenschaftlichkeit zu steigern vermag. So heißt es zum Beispiel einmal in der Nachschrift: „Die Leidenschaft der Unendlichkeit ist das Entscheidende, nicht ihr Inhalt, denn ihr Inhalt ist eben sie selbst" — und daher kann er auch ein andermal behaupten, daß „die ewige Seligkeit als das absolute Gut sich allein durch ihre Erwerbsweise definieren

läßt", und daß „die absolute Schwierigkeit der letzteren das einzige Kennzeichen der ersteren ist". Was übrigens in bezug auf diese Ansicht Kierkegaards von der Rangordnung der Lebenssphären zu sagen wäre, wollen wir im dritten Kapitel gelegentlich bemerken, in dem wir nun in aller Kürze sein ganzes Werk einer kritischen Würdigung unterziehen werden.

Drittes Kapitel

Kritische Würdigung

In dem vorhergehenden Kapitel haben wir mit den Hauptgedanken Kierkegaards Bekanntschaft gemacht, und in dem ersten den Weg kennengelernt, auf dem er zu ihnen gelangt ist. Es bleibt aber noch die Frage übrig, ob und inwiefern diese Gedanken auch **richtig** sind. Denn selbst wenn wir eine bestimmte Frucht kennen und wissen, auf welchem Boden sie gewachsen, so ist damit ja noch nichts über ihren Wert gesagt — weder für noch gegen. Es ist eben die Frage nach der objektiven Gültigkeit einer Anschauung eine wesentlich andere als die nach ihrer psychologischen Genesis. Bei ihrer Behandlung wollen wir uns nun des Raumes wegen auf folgende drei Einzelprobleme beschränken: 1. die Auffassung Kierkegaards von den Kategorien der „Innerlichkeit" und des „Einzelnen", 2. seine Lehre von den verschiedenen Lebenssphären und 3. seine Religionsphilosophie *.

* Was die rein literarische Bedeutung Kierkegaards (als Dichter und Schriftsteller) angeht, so sehen wir von ihrer Beurteilung hier

1. Die Kategorien der „Innerlichkeit" und des „Einzelnen"

Wie wir schon bemerkt haben, hat Kierkegaard gelegentlich geäußert, daß an die Kategorie des Einzelnen seine ethische Bedeutung geknüpft sein werde. In dieser seiner Selbstbeurteilung hat er ohne Zweifel recht, denn selten hat ein Denker mit größerer Energie und nachhaltigerem Erfolg den Gedanken eingeschärft, daß es hier im Leben zuerst darauf ankomme, wie das einzelne Individuum sich den Anforderungen des Daseins gegenüber verhalte. In diesem Sinn ist auch sein berühmter Satz, daß „die Subjektivität die Wahrheit sei", zu verstehen, und nicht, wie man oft fälschlicherweise gemeint hat, als erkenntnistheoretische Norm. Die überragende Bedeutung der Innerlichkeit, das heißt der subjektiv persönlichen Entscheidung war es, die er gegenüber der objektiven Einstellung der Zeit betonen wollte. Damit leugnete er nicht den Wert rein wissenschaftlicher (zum Beispiel philosophischer) Arbeit, aber — so hob er hervor — man vergesse ja nicht, daß es auch eine andere Einstellung zum Leben gibt, und daß diese für uns Menschen die überaus wichtigere ist.

Hierin nun können wir Kierkegaard durchaus zustimmen. Auch wir meinen, daß es im Leben des

gänzlich ab, da wir sein Werk nur unter einem philosophischen Gesichtspunkt betrachten wollen. Übrigens ist er von dieser Seite her in glänzendster Weise durch Georg Brandes (in seinem Buche „Sören Kierkegaard, Ein literarisches Charakterbild") gewürdigt worden, weshalb wir nur auf ihn zu verweisen brauchen.

Menschen gleichsam zwei „Dimensionen" gibt. Nennen wir die eine die kontemplative, die andere die aktive! Einerseits muß ich mich nämlich fragen: wie ist das Leben, wie stellt es sich meiner Betrachtung dar? Und andererseits werde ich jeden Tag, ja jeden Moment am Tage genötigt, zum Leben Stellung zu nehmen, Entscheidungen zu treffen und Handlungen auszuführen. Es gilt nun, diese beiden Einstellungen zum Dasein reinlich auseinanderzuhalten und nicht die eine über der anderen zu vergessen. So darf man auch nach unserer Ansicht nicht meinen, daß, wenn ich ein reiches beschauliches Leben führe oder mich ganz wissenschaftlicher Betätigung hingebe, dies in jeder Hinsicht genüge und nichts mehr zu tun übrig bleibe. Im Gegenteil, ich habe noch eine Frage zu beantworten, und zwar ist es die bei weitem wichtigere, die nämlich, wie ich mich zu verhalten habe (darunter zum Beispiel auch, ob ich Wissenschaft treiben soll). Wohl kann man sagen, daß die Kontemplation von großem Werte ist, aber man darf nicht vergessen, daß es neben ihr auch einen anderen Wert gibt, nämlich den der Aktivität, und daß letzterer der höhere ist. Dies ist es ja auch, was Kant mit seiner Betonung des „Primats der praktischen Vernunft" unter anderem hat ausdrücken wollen.

In dieser Hervorhebung des Praktisch-Ethischen (in weiterem Sinne) gegenüber dem bloß „Spekulativen" im Leben haben wir deshalb eine verdienstvolle Tat Kierkegaards zu erblicken. Es tat not, daß die Menschen seiner Zeit daran erinnert wurden, daß sie zunächst

einzelne „existierende" Subjekte waren, und daß jeder für sich im Strudel des Lebens seinen eigenen Weg wählen und sich dann mit aller Leidenschaft durchkämpfen müßte. Aber auch in unserer Zeit, wo die „Spekulation" ein längst überwundenes Stadium ist, liegt die Gefahr nahe, daß die Menschen über der objektiven, sachlichen Einstellung die „Innerlichkeit" und das persönliche Leben vergessen. Demgegenüber ruft uns Kierkegaard zu: Denke daran, daß du ein Einzelner bist, und daß die Subjektivität die Wahrheit ist.

2. Die verschiedenen Lebenssphären

Die vornehmste Pflicht des Menschen ist also, praktisch zum Leben Stellung zu nehmen. Diese Stellungnahme nun erfolgt, wie wir gesehen haben, nach Kierkegaards Ansicht in einer Wahl zwischen einander entgegengesetzten Lebensweisen. Indem wir vorläufig von der Frage nach ihrer Anzahl absehen und uns lediglich an den prinzipiellen Gedanken solcher einander gegenseitig ausschließenden Existenzsphären halten, meinen wir auch in diesem Punkt Kierkegaard zustimmen zu können. Freilich würden wir lieber als von „Sphären" oder „Stadien" von verschiedenen „Einstellungen" reden, da doch erst durch das Verhalten des Subjekts jene Sphären gleichsam ins Dasein gerufen werden. Aber daß es verschiedene Lebenstypen gibt, die ihrem Prinzip nach miteinander nicht in Einklang zu bringen sind, läßt sich auch nach unserer Ansicht nicht leugnen. Wie

das Leben nun einmal ist, kann man zum Beispiel nicht gleichzeitig die Lust und die Pflicht als das leitende Prinzip seines Verhaltens aufstellen. Wohl kann das pflichtgemäße Handeln zugleich die höchste Lust gewähren, aber dies ist dann sozusagen ein glücklicher Zufall — grundsätzlich schließen jene beiden Prinzipien einander aus. Ebensowenig lassen sich offenbar zwei Lebensformen vereinigen, von denen die eine die menschliche Kultur als erstrebenswertes Ziel hinstellt, während die andere sie als wertlos oder sogar als wertwidrig betrachtet. Diese Unvereinbarkeit oder prinzipielle Gegensätzlichkeit der Existenzsphären ist es, was Kierkegaard mit seinem oft mißverstandenen Begriff des „Sprunges" hat ausdrücken wollen.

Fragen wir nun, ob er auch die einzelnen Lebenseinstellungen sowie deren Anzahl richtig bestimmt habe, so können wir zunächst bemerken, daß er uns völlig zutreffend die von ihm sogenannte ästhetische Sphäre charakterisiert zu haben scheint. In prächtigen Bildern hat er uns hier eine Einstellung zum Dasein lebendig vor Augen geführt, für die Lust und Glück das höchste oder alleinige Ziel des Lebens ist. Was dagegen die ethische Sphäre betrifft, so machen sich schon hier verschiedene Bedenken geltend. Freilich, ein für alles ethische Leben überaus wichtiges Moment hat auch Kierkegaard mit aller Wucht hervorgehoben, nämlich daß es in ihm hauptsächlich auf die Gesinnung, auf die Richtung des Willens ankommt, während der Erfolg für die sittliche Beurteilung nebensächlich oder

sogar bedeutungslos ist. Richtig erscheint auch uns seine Unterscheidung zwischen Erfolg und Inhalt im Ethischen. Aber wenn er nun weiter diesen Inhalt als das Allgemein-Menschliche bestimmt und (im Anschluß an Hegel) darunter die Lebensordnung in den sozialen Verbänden (Familie, Gesellschaft, Staat) versteht, so ist dies unserer Ansicht nach eine zu enge, ja eventuell irreführende Bestimmung dessen, was als Pflicht zu gelten hat. Sittlich geboten kann nämlich nicht allein das Allgemein-Menschliche, sondern auch etwas Individuell-Persönliches sein. Der Inhalt der Pflicht ist nicht mit dem erschöpft, was alle anderen auch tun (oder lassen) sollen, sondern kann ebensowohl (vor allem in außergewöhnlichen Situationen und bei eigenartigen Persönlichkeiten) in dem bestehen, was nur wenigen einzelnen oder vielleicht nur mir allein zu tun obliegt. Mit Nietzsches Zarathustra wird der Einzelne oft das Recht haben zu sagen: „Das – ist nun mein Weg – wo ist der eure?" In diesem fehlenden Blick für das Individuelle im Sittlichen – ein Mangel, den Kierkegaard übrigens nicht bloß mit Hegel, sondern sogar zum Teil mit Kant teilt – haben wir nun zugleich einen wesentlichen Grund dafür zu suchen, daß er jeden Bruch mit dem allgemein-menschlichen Verhalten als eine „teleologische Suspension des Ethischen" auffaßte und daher in die religiöse Sphäre verlegte. Deshalb konnte er zum Beispiel seine Entlobung nur unter einem religiösen Gesichtspunkt als richtig empfinden; moralisch betrachtet sei sie nicht zu verantworten und käme sie einem Verbrechen gleich.

Die religiöse Sphäre wollen wir hier nur von der praktischen Seite betrachten, das heißt insofern das Gottesverhältnis für das Verhalten des Menschen bestimmend wird. Wie wir wissen, ist das religiöse Leben nach Kierkegaards Ansicht ein ununterbrochenes Leiden, weil der Mensch einem Wesen gehorchen soll, das von ihm qualitativ verschieden ist. Gott ist der Unendliche, Ewige und Absolute, der Mensch endlich, zeitlich und relativ. In diesem Zusammenhange, wo die Rede von des Menschen Tun und Lassen ist, drücken diese Worte nun augenscheinlich keine Wirklichkeitsbestimmungen, sondern Wertcharaktere aus. Es soll also mit jenem „qualitativen Unterschied" gesagt sein, daß für Gott ganz andere Werte gelten als die, welche hier auf Erden von den Menschen anerkannt werden. Alle menschlichen, irdischen Werte – welcher Art auch immer (Gesundheit, Ehre, Wissenschaft, Kunst usw.) – seien nur Scheinwerte im Verhältnis zu den göttlichen und ewigen, welche die allein wahren seien. Fragen wir indessen, welchen Inhalt diese ewigen, allein wahren Werte haben, so bekommen wir bei Kierkegaard keine Antwort, oder vielmehr, er antwortet, „das absolute Gut habe gar keinen Inhalt, sondern lasse sich allein dadurch bestimmen, daß man alles wage", das heißt, daß man allem Irdischen entsage. Deshalb bestehe auch der wahre Gottesdienst darin, daß der Mensch sich soweit wie möglich nicht mit dem Relativen und Zeitlichen befasse, oder daß er, sofern er dies doch tun müsse, gar keinen Wert darauf lege.

Haben wir nun wirklich – so fragen wir unwillkürlich – in einer solchen Auffassung das Wesen des wahrhaft religiösen Lebens zu sehen? Zunächst wollen wir hierauf nur antworten, daß es jedenfalls auch eine andere Art von Religion gibt, nach der Gott, obwohl als über dem Menschen unendlich erhaben, doch als mit ihm wesensverwandt betrachtet wird. Demnach erblickt man auch in der Gottheit die Verkörperung alles dessen, was immer auf Erden als wahrhaft wertvoll geschätzt wird; in ihr leuchten den Menschen die zur vollen Wirklichkeit gewordenen Ideen des Wahren, Schönen und Guten entgegen. Nicht im Wesen dessen, was als wertvoll (beziehungsweise wertwidrig) anerkannt wird, liegt also der Unterschied zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, sondern lediglich im Grade seiner Verwirklichung. Für die Menschen werden die Wertideen immer Ideale bleiben, das heißt Zielpunkte, denen sie sich nur in mühsamem Kampf mehr und mehr nähern, die sie aber niemals erreichen können – in Gott sind sie dagegen Wirklichkeit geworden: er ist der Allwissende, der Allmächtige, der Heilige usw. Daher besteht denn auch das wahre religiöse Leben in intensiver Hingabe an die menschliche Wertverwirklichung, und wer mit redlichem Willen an der Entwicklung der Kultur mitarbeitet, von dem kann gesagt werden, er fördere zugleich das Reich Gottes auf Erden.

Was für eine Art Religiosität die richtige ist, wird auf objektiv gültige Weise kaum zu entscheiden sein, teils weil wir Menschen von dem Wesen der Gottheit doch

nichts mit Sicherheit wissen (ja nicht einmal ihre Existenz behaupten) können, teils weil sich in der Frage vom Wert der Gegenstände schließlich nichts beweisen läßt. Immerhin meinen wir doch so viel sagen zu können, daß die erstere Auffassung einerseits auf einem Mißverständnis beruht und andererseits, sofern sie eine Anweisung für das Leben in dieser Welt sein will, einen Widerspruch in sich schließt. Das Mißverständnis scheint uns darin zu bestehen, daß die Ausdrücke „absolut, ewig, unendlich" sowie ihre Korrelate „relativ, zeitlich, endlich" einmal als Wirklichkeitsbestimmungen und sodann als Wertprädikate gebraucht werden, ohne daß zwischen diesen doch wesensverschiedenen Bedeutungen geschieden wird. Wenn man nämlich Gott zum Beispiel als „ewig" in dem Sinne faßt, daß der Begriff der Zeit auf ihn keine Anwendung findet, so ist natürlich klar, daß zwischen ihm und dem Menschen, dem alles Erlebte notwendigerweise in der Form des Nacheinander erscheint, ein qualitativer Unterschied besteht. Verbindet man dagegen mit dem Begriff des Ewigen die Vorstellung von dem absolut Wertvollen, so ist nicht einzusehen, weshalb der Mensch nicht die Idee davon in seiner Seele haben und in seinem Handeln zu verwirklichen suchen kann. Und so verhält es sich auch mit allen übrigen Begriffen, die auf Gott angewendet werden. Unter dem letzteren Gesichtspunkt nun wird man offenbar sehr wohl sagen dürfen, daß der Mensch mit Gott wesensverwandt ist und folglich die „ewigen" Werte zu erfassen und auf ihre Verwirklichung hinzuarbeiten ver-

mag. Nur daran müssen wir festhalten, daß wir als endliche und unvollkommene Wesen nie dazu gelangen können, das Wahre, Schöne und Gute in vollkommener Gestalt zu realisieren. Insofern bleiben die Werte für uns immer „Ideen" (in Kantischem Sinne), zu denen in der Erfahrung nie völlig Entsprechendes aufzuweisen ist. Übrigens können wir ohne weiteres zugeben, daß es über die von den Menschen bis jetzt erfaßten Werte hinaus möglicherweise noch andere und reichere gibt, die in Gott gleichsam personifiziert sind, und sich uns vielleicht einmal entschleiern werden. Unter diesem Gesichtspunkt könnten auch wir von spezifisch „göttlichen" Werten reden, aber freilich ohne damit die Vorstellung zu verbinden, daß solche in Gegensatz zu den menschlichen stünden. Vielmehr würden sie gleichsam das Supplement oder die Krone der letzteren bilden und mit diesen zusammen erst das ganze Reich der Werte ausmachen.

Was ferner den Widerspruch betrifft, in den sich jene religiöse Auffassung verwickelt, so tritt er deutlich zutage in der Forderung Kierkegaards, daß der Religiöse sich gleichzeitig absolut zu dem absoluten τελος und relativ zu den relativen verhalten das heißt sich mit aller Kraft für die Verwirklichung des göttlich Wertvollen und außerdem mit einiger Kraft für die Realisierung der menschlichen Werte einsetzen soll. Wenn nämlich eingestandenermaßen die beiden Arten der Werte qualitativ verschieden sind und folglich absolut nichts miteinander gemeinsam haben, so ist eine solche Aufgabe von vorn-

herein undurchführbar. Hieran ändert auch die spätere Auffassung Kierkegaards nichts, wonach der Religiöse in strengster Askese leben und alle natürlichen Triebe möglichst unterdrücken soll; denn es wird doch immerhin von dem Christen gefordert, er solle so viele irdische Tätigkeiten verrichten, daß er am Leben bleibe und anderen nicht zur Last falle — aber dann lebt er eben nicht voll und ganz den himmlischen Werten! Hat man erst einmal einen qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch auch in der Wertsphäre statuiert, so bleibt unserer Ansicht nach konsequenterweise nur der Selbstmord als die einzige Handlung übrig, die der Religiöse das heißt der Mensch, der nach Gottes Forderungen leben will, in diesem Erdenleben auszuführen hat. Jeder andere Ausweg bedeutet einen unzulässigen Kompromiß und schließt einen Widerspruch in sich*.

Soweit wir sehen können, steht somit das wahre religiöse Leben nicht in Gegensatz zur Kultur und Sittlichkeit, sondern drückt sich vielmehr darin aus, daß der Einzelne mit voller Kraft an der Verwirklichung aller den Menschen zugänglichen Werte mitarbeitet. Hierbei müssen wir freilich bedenken, einerseits, daß auf

---

* Man könnte freilich meinen, daß die Aufweisung des Widerspruchsvollen in jener Auffassung des religiösen Lebens für einen Denker wie Kierkegaard, dessen Lebensanschauung gerade in dem Gedanken des „absoluten Paradoxes" gipfelt, nichts Überzeugendes an sich habe. Was diesen Punkt angeht, so verweisen wir indes auf den letzten Abschnitt, in dem wir auch kurz auf seine Lehre vom absoluten Paradox eingehen werden.

Erden ihre volle Verwirklichung nie erzielt werden kann, und daß wir uns deshalb nie mit dem einmal Erreichten begnügen dürfen, sondern stets nach noch Vollendeterem zu streben haben; andererseits, daß es sehr wohl möglich, ja vielleicht sogar wahrscheinlich ist, daß es außer den uns jetzt bekannten Werten noch andere, und zwar höhere gibt, die Menschenherzen gelegentlich dunkel fühlen und ahnen, ohne sie doch in Worten ausdrücken zu können, und nach deren Verwirklichung sie sich oft ruhelos sehnen. Da nun der Mensch einen starken „Drang zum Absoluten" in sich hat und doch das Vollendete (in diesen beiden Beziehungen) hier auf Erden nie erreichen kann, so schließt offenbar auch nach unserer Ansicht das religiöse Leben ein gewisses „Leiden" in sich, und zwar als etwas ihm wesentlich Angehöriges. In diesem Sinne werden wir daher Kierkegaard beistimmen können, wenn er behauptet: „Das religiöse Handeln ist am Leiden erkennbar" — nur meinen wir, daß dies nicht allein für das religiöse Leben zutrifft, sondern für alles wahrhaft sittliche Verhalten gilt.

Wenn wir also auch insofern die Schilderung Kierkegaards von der religiösen Lebenssphäre als zutreffend bezeichnen können, so vermögen wir sie doch nicht in ihrer Gesamtheit als eine adäquate Darstellung der wahren Religiosität anzusehen. Man könnte nun meinen, daß sie dies auch aus anderen Gründen nicht sei. So hat man des öfteren betont, daß, nach Kierkegaards Ansicht, sich das Gottesverhältnis in Handeln und Willens-

betätigung erschöpft, während es in Wirklichkeit doch auch andere Seiten aufzuweisen hat und besonders als ein mystisches Schauen und ein Ausruhen in der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit erlebt wird. Dies ist freilich richtig. Nur scheint uns eine solche Einwendung in unserem Falle nicht zuzutreffen. Einmal, weil Kierkegaard auch gelegentlich — vor allem in seinen Erbaulichen Reden, die während der ganzen Zeit mit der ästhetisch-philosophischen Produktion parallel laufen — dieses Moment im religiösen Leben betont und zum Beispiel ergreifende Worte von der Liebe Gottes zu reden weiß, sodann aber — und hierauf muß unseres Erachtens das Hauptgewicht gelegt werden — weil er doch die verschiedenen möglichen Lebensformen nur insofern schildern will, als sie sich in dem praktischen Verhalten des Menschen ausdrücken. Und für die Richtung des Willens im täglichen Leben ist, soweit wir sehen, jene mystische Seite des Gottesverhältnisses, wesentlich betrachtet, unerheblich.

Es sei in diesem Zusammenhange mit ein paar Worten darauf hingewiesen, wie Kierkegaard dazu kommen konnte, das Leiden als das wesentliche, ja alleinige Charakteristikum der religiösen Sphäre zu betrachten und es als den höchsten Wert des Lebens anzusehen. Es ist dies augenscheinlich (wie aus dem ersten Teil dieses Buches wohl klar sein dürfte) in seiner ganzen Veranlagung und Erziehung sowie in seinem Lebensschicksal begründet. Der Schlüssel zum Verständnis dieses eigentümlichen Mannes ist in dem Umstand zu

suchen, daß er sich als ein „Pönitierender", als ein Sünder fühlte, dessen ganzes Leben darin aufgehen sollte, Buße zu tun und Leiden zu erdulden. Was ihm vor allem not tat, damit er das Leben überhaupt sollte ertragen können, waren Schmerz und Leid. Daher wurden diese für ihn das Wertvollste von allem, und daher stellte er auch die religiöse Sphäre, als die des größten Leidens, an den ersten Platz in der Rangordnung der verschiedenen Lebenstypen.

Zuletzt fragen wir nur noch, ob Kierkegaard in seiner Bestimmung der Anzahl der Existenzsphären recht habe. Hierzu sei bemerkt, daß, was die christliche Sphäre betrifft, diese ja eigentlich schon nach der Auffassung Kierkegaards als eine selbständige praktische Lebensform ausscheidet. Insofern er sie dennoch (theoretisch betrachtet) als etwas Eigenartiges behauptet wissen will, meinen wir — wie das Folgende zeigen wird — sie mit guten Gründen ablehnen zu können. Aber ferner vermögen wir, wie aus dem Vorhergehenden einleuchten dürfte, auch nicht in der religiösen Lebenssphäre eine von der ethischen wesentlich verschiedene Art des praktischen Verhaltens zu erblicken. Faßt man nämlich letztere, wie wir es getan, so daß sie sowohl das Individuell-Persönliche als auch das Streben nach dem Absoluten (in jenen zwei Bedeutungen) in sich schließt, dann enthält sie, so weit wir sehen, alles, was je der wahrhaft Religiöse als erstrebenswert wird hinstellen können. So bleiben denn nach unserer Überzeugung als mögliche Einstellungen zum Leben nur die zwei übrig, die Kierkegaard als

die ästhetische und die ethische bezeichnet hat, und deren Prinzipien in den Worten „Glück" und „Pflicht" kurz zusammengefaßt werden können. Dabei geben wir aber zu, daß wir nicht von vornherein wissen können, ob es nicht möglicherweise noch andere „Existenzsphären" gibt oder einmal geben wird — wie es andererseits ein Problem bleibt, ob und inwiefern jene beiden Einstellungen sich vielleicht doch auf irgendeine Weise vereinigen lassen und so eine „Harmonie des Lebens" herstellen würden.

3. Seine Religionsphilosophie

Indem wir nun zum Schlusse eine kritische Würdigung der religionsphilosophischen Grundgedanken Kierkegaards geben wollen, nehmen wir unseren Ausgangspunkt in seiner Auffassung von dem Wesen und der Existenz des Göttlichen. Wie wir uns erinnern, behauptet er einerseits, das Göttliche sei uns gänzlich unbekannt und ein bloßer Grenzbegriff, während er andererseits eine ganze Reihe von Aussagen darüber macht und es zum Beispiel gut, heilig usw. nennt. Es ist nun klar, daß, wenn beide Behauptungen ganz buchstäblich genommen werden, eine solche Ansicht sich selbst widerspricht. Von dem völlig Unbekannten kann ich natürlich nicht das geringste aussagen. Ist Gott mithin das von allem Menschlichen absolut Verschiedene, so ist sein Name für uns nur ein leerer Schall, mit dem wir keinen Sinn verbinden können. Aber dann ist es auch widersinnig, ihn als Schöpfer oder heilig zu bezeichnen, denn

diese Worte haben für uns eine ganz bestimmte Bedeutung. Hierbei nützt es auch nichts, sich auf die angebliche „Paradoxie" der Erkenntnis vom Göttlichen zu berufen. Um dies klarzustellen, möchten wir zu Kierkegaards Lehre vom Paradox folgendes bemerken.

„Paradox" bedeutet wörtlich: „gegen die (gewöhnliche) Meinung". In diesem allgemeinen Sinne genommen kann eine paradoxe Ansicht selbstverständlich sehr wohl richtig sein, ja, wir sind sogar geneigt zu meinen, daß es, wie die Menschen nun einmal sind, von vornherein zugunsten der Richtigkeit einer Auffassung spricht, wenn sie gegen die allgemeine Meinung läuft. Man muß indessen wohl beachten, was des näheren unter der Paradoxie einer Ansicht verstanden wird. Es gibt nämlich zwei Arten, die man scharf unterscheiden muß. Einmal bedeutet das Paradoxe das Irrationale, das heißt das, was nicht aus anderem logisch abgeleitet oder durch Begriffe genau fixiert werden kann, wenn man will, das Übervernünftige, und sodann besagt es soviel wie das, was gegen allen Sinn und alle Vernunft streitet, das heißt das Vernunftwidrige und in sich Widerspruchsvolle. Während nun ohne weiteres zuzugeben sei, daß es viel Paradoxes im ersteren Sinne gibt, bestreiten wir, daß es dergleichen in der zweiten Bedeutung des Wortes oder so etwas wie ein „absolutes Paradox" im Sinne Kierkegaards geben könne. Ein „absolutes Paradox" würde zum Beispiel sein, daß Gott (buchstäblich gesprochen) dem Menschen schlechthin unbekannt und zu gleicher Zeit doch teilweise bekannt, oder daß er in derselben Beziehung

ewig, das heißt außerhalb aller Zeit und auch in der Zeit ist. Nun verstoßen aber derartige Sätze gegen die primäre Voraussetzung alles Denkens, wie sie in dem Satz der Identität oder des Widerspruchs zum Ausdruck kommt, und sind daher ganz einfach als Unsinn zu charakterisieren. Deshalb müssen wir auch Kierkegaards Lehre vom absoluten Paradox für Unsinn erklären, wenn nämlich damit gemeint sein soll, daß das Christentum etwas Vernunftwidriges im Sinne des Widerspruchsvollen und zugleich Wahrheit sei. Hebt sie doch auch sich selbst auf, indem sie einerseits die Gültigkeit des Identitätsatzes voraussetzt – wofern sie auf Wahrheit Anspruch macht und die entgegengesetzte Behauptung für falsch erklärt – und andererseits eben dieselbe leugnet, indem sie das Widerspruchsvolle für wahr hält. Vielmehr müssen wir sagen, daß, wenn Kierkegaard wirklich recht hat, und das Christentum als das absolute Paradox charakterisiert werden muß, es dann als Unsinn abzulehnen ist. Inwiefern dies zutrifft, soll uns später beschäftigen.

Für den Augenblick wenden wir uns wieder seiner Bestimmung des Wesens Gottes zu, indem wir versuchen, ob sich doch nicht auf irgendeine Weise seine verschiedenen Aussagen über Gott vereinigen lassen. Möglich ist dies offenbar nur dann, wenn wir die Behauptung von der absoluten Verschiedenheit Gottes vom Menschen nicht wörtlich verstehen, sondern so deuten, daß damit gesagt sein soll, sein Wesen lasse sich mit unseren menschlichen Begriffen nicht adäquat fassen. Es ist dann der

Sinn jenes Satzes der, den Menschen die überreiche Fülle und den unendlichen Reichtum des Göttlichen zum Bewußtsein zu bringen und darauf hinzuweisen, daß alles, was Menschenzunge von ihm sagen kann, nur als ein Stottern und Stammeln in unzulänglichen Gleichnissen zu betrachten sei. Sollte dies die Meinung Kierkegaards sein, so ist natürlich nichts gegen sie einzuwenden, denn in diesem Falle haben wir es ja nur mit etwas Irrationalem, nicht aber mit etwas Paradoxem im eigentlichen Sinne dieses Wortes zu tun.

Die Frage nach der Existenz Gottes wollen wir nur mit ein paar Worten berühren, da wir sonst eine eigene Religionsphilosophie entwickeln müßten. Mit Recht vertritt Kierkegaard die Ansicht, daß es unmöglich sei, einen wirklichen Beweis für das Dasein Gottes zu führen. In diesem Zusammenhange weist er unter anderem darauf hin, daß es ja auch unmöglich sei, die Realität der Außenwelt zu beweisen. Selbst dieser gegenüber bleibt uns schließlich nichts anderes übrig, als an sie zu glauben. Wenn er indessen hierbei die (obwohl verschwiegene) Voraussetzung macht, daß die Existenz Gottes uns ebenso sicher sein kann als die der uns umgebenden, mit den Sinnen erfaßbaren Dinge, so übersieht er freilich, daß hier doch ein bedeutender Unterschied obwaltet, indem bei weitem nicht alle Menschen „Erfahrungen" vom Göttlichen haben und außerdem die, welche solche zu haben behaupten, nicht allzu selten über deren Deutung in Zweifel geraten.

Was nun die Ansicht Kierkegaards vom „Wesen

des Christentums" betrifft, so kommen wir hiermit auf einen Punkt zu sprechen, der von den Kritikern im allgemeinen nur zu oft, von den Theologen aber fast immer mißverstanden wird. Es dürfte deshalb angebracht sein, etwas näher auf ihn einzugehen.

Stellen wir zuerst fest, daß es Kierkegaard nicht darum zu tun ist, zu untersuchen, was nun eigentlich als historisches Christentum zu gelten hat, sondern daß es ihm, in echt philosophischer Weise, darauf ankommt, festzustellen und in voller Klarheit herauszuarbeiten, worin das Wesen des Christentums besteht, wenn mit ihm etwas von aller humanen Religiosität prinzipiell Verschiedenes gemeint sein und es somit überhaupt einen Sinn haben soll, vom Christentum als von etwas Besonderem zu reden. Deshalb gibt er sich auch nicht damit ab, alles, was die Menschen mit dem Namen „Christentum" zu schmücken belieben, in seine Untersuchung hineinzuziehen. Demgegenüber erklärt er mit allem Nachdruck: „Die vorläufige Übereinkunft, um was es sich handelt, was Christentum ist, ehe man es erklärt, damit man nicht, anstatt das Christentum zu erklären, auf etwas verfalle und es für Christentum erkläre, diese vorläufige Übereinkunft ist von entscheidender Wichtigkeit." Um nun dies spezifisch Christliche zum Vorschein zu bringen, nimmt er seinen Ausgangspunkt in der Gestalt und Lehre des Sokrates. In diesem Denker sah er nämlich (wie er auch gelegentlich in der Nachschrift ausdrücklich erklärt) nicht allein die höchste Entwicklung des griechischen Geistes, sondern zugleich den Gipfelpunkt

des religiösen Bewußtseins überhaupt, sofern dieses unter rein humanen Voraussetzungen (das heißt ohne direkte göttliche Offenbarung) möglich sei. Dabei können wir natürlich, wie wir schon einmal bemerkten, von der Frage völlig absehen, ob eine solche Auffassung und Deutung der Persönlichkeit des Sokrates auch historisch richtig oder zulässig sei. Für uns kommt nur in Betracht, wie sich Kierkegaard die humane oder immanente Religiosität gedacht hat, deren idealen Repräsentanten er in Sokrates erblickt, und von der aus er das „Wesen des Christentums" zu bestimmen unternimmt. Was hat uns nun Sokrates zu sagen? Er kann — so betont Kierkegaard unter Heranziehung der platonischen („sokratischen") Lehre von allem Wissen als Wiedererinnerung — uns darüber aufklären, daß unter den Menschen der eine von dem anderen nichts „lernen" (dies Wort in prägnantem Sinne verstanden) und folglich auch nicht einem anderen wesentlich etwas schulden könne. Dies lasse sich auch so ausdrücken, daß man sagt: alle Menschen sind Gott gleich nahe oder, wenn man will, gleich fern; niemand ist befugt, als Lehrer (im eigentlichen Sinne) aufzutreten, so daß die anderen seine Worte nur gläubig hinzunehmen hätten, ohne das Recht zu besitzen, sie auf ihre Wahrheit zu prüfen und eventuell zu verwerfen. Wollen wir diesen Gedanken in anderer und uns modernen Menschen geläufigerer Weise formulieren, so können wir auch sagen: Sokrates kann uns darüber aufklären, daß das Wesen aller humanen Religiosität oder überhaupt alles menschlichen Geisteslebens in der Autonomie („Selbstgesetz-

gebung") des Einzelnen* besteht, und daß darum alle und jede Autorität abzulehnen ist.

Hiermit scheint uns nun Kierkegaard eine völlig zutreffende Bestimmung von dem Wesen der Humanität (in formaler Hinsicht) gegeben zu haben. Denn eben hierin dürfte doch wohl ihr charakteristisches Merkmal zu suchen sein, daß das grundsätzliche Recht der Vernunft zu einer kritischen Prüfung jedes Inhaltes anerkannt und dieser nur dann für wahr gehalten (beziehungsweise geglaubt) wird, wenn er diese Prüfung erträgt und somit dem Betreffenden *selbst* als richtig einleuchtet. In einer solchen Autonomie hat ja auch *Kant* die eigentliche Würde und das heiligste Recht des Menschen gesehen. Dieser Ansicht widerspricht selbst nicht die Tatsache, daß im praktischen Leben der Einzelne oft genötigt wird, irgendeine (zum Beispiel historische) Auskunft auf Grund der Autorität dieses oder jenes Menschen hinzunehmen und sich insofern einem anderen gegenüber „glaubend" zu verhalten. Denn in allen solchen Fällen hat er ja nicht *grundsätzlich* auf sein freies und selbständiges Urteil verzichtet, sondern es lediglich aus praktischen Gründen (Mangel an Zeit und dergleichen) sozusagen „suspendiert" — setzt er doch immer voraus, daß die betreffende Wahrheit, zu der er sich autoritativ verhält, innerhalb des Bereiches seines *möglichen* Wissens

* Das Prinzip der Autonomie findet ja nicht bloß Anwendung auf dem Gebiet des praktischen Verhaltens oder der Sittlichkeit, sondern auch zum Beispiel auf dem logischen und ästhetischen Gebiet, kurzum in dem ganzen Bereich menschlichen Geisteslebens.

liege, und behält er sich doch vor, gegebenenfalls seine Auffassung zu ändern oder sie eventuell ganz und gar aufzugeben, wenn nämlich eigene Untersuchungen ihn dazu führen sollten, sie als entweder teilweise oder ganz irrig anzusehen*.

Haben wir somit das Wesen der Humanität (des rein menschlichen Geisteslebens) in der Autonomie zu erblicken, so dürfte klar sein, daß, wenn das Christentum etwas Besonderes und nicht irgendeine Abart der ersteren sein soll, seine Eigenart in der Heteronomie („Fremdgesetzgebung") bestehen muß. Eben dieses Moment ist es nun auch, das Kierkegaard mit bewunderungswürdiger Klarheit und Schärfe hervorhebt, wenn er Christus als den „Lehrer" (in prägnantem Sinne) darstellt und hierin den wesentlichen Unterschied zwischen ihm und Sokrates findet. Christus gegenüber verhält sich der Mensch (wenn er sonst ein Christ in eigentlichem Sinne dieses Wortes ist) als ein „Schüler", der das, was der Lehrer sagt, als wahr hinnimmt, allein weil dieser es gesagt hat, und auch dann daran festhält, wenn das eigene (intellektuelle oder moralische) Gewissen gegen diese Wahrheit Einspruch erhebt. Hieran schließt sich, wie wir sahen (vgl. oben S. 83), für Kierkegaard die weitere Folgerung, daß Christus etwas von allen anderen Menschen Wesensverschiedenes ist, das heißt daß er Gott sein muß, weil doch (wie die vorhergehende Betrachtung

* Von dem Autoritätsverhältnis der Kinder und der Jugendlichen Erwachsenen gegenüber, dessen pädagogische Bedeutung natürlich nicht verkannt werden soll, können wir hierbei absehen.

gezeigt hat) der eine Mensch nie für den anderen zum „Lehrer" in diesem prägnanten Sinne werden kann. Dies ist daher das eigentliche „absolute Paradox": daß wir in Christus zu gleicher Zeit einen Menschen wie alle anderen zu sehen haben, das heißt eine Person, in der sich gleichsam das Prinzip der Autonomie verkörpert, und daß wir ihn wiederum als Gott betrachten müssen, das heißt als ein Wesen, in dem der mit diesem Prinzip in Widerspruch stehende Grundsatz der Heteronomie personifiziert ist. Dieser Gedanke ist es, den Kierkegaard mit seiner Behauptung von der Vereinigung der zwei qualitativ verschiedenen Naturen (der menschlichen und der göttlichen) in Christus hervorheben will. Freilich soll zugegeben werden, daß besonders in der Nachschrift der Schwerpunkt sich für ihn etwas verschoben hat, insofern er das Hauptgewicht darauf legt, daß der ewige Gott als ein einzelner Mensch in der Zeit erschienen, daß er geboren, gewachsen und dann gestorben sei. Hierin haben wir allerdings, sozusagen, eine „Abgleitung ins Metaphysische" zu sehen. Unzweifelhaft ist aber der eigentliche Kern seiner Lehre vom absoluten Paradox der eben dargelegte, wie es auch aus unserer Darstellung im vorigen Kapitel hervorgehen dürfte. Jener „metaphysische" Widerspruch ist lediglich als eine Folgerung aus dem Grundgedanken aufzufassen.

Wenn dem nun so ist, dann sehen wir ein, daß man Kierkegaards Lehre von dem absolut paradoxen Charakter des Christentums nicht dadurch die Spitze abbrechen kann, daß man zu zeigen sucht, daß sie auf der alten (athana-

sianischen) Ansicht von den zwei Naturen in Christus beruhe, und daß diese auf keine objektive Gültigkeit Anspruch machen könne. Nur weil Kierkegaard — so sagt man — das Wesen Gottes als von dem des Menschen qualitativ verschieden aufgefaßt habe, müßte er zu seiner sonderbaren Lehre vom absoluten Paradox kommen. Betrachte man dagegen Gott und Mensch als wesensverwandt, so werde man ohne Widerspruch behaupten können, Christus vereinige beide „Naturen", die göttliche und die menschliche, in sich. Hierzu ist indessen folgendes zu bemerken. Mag man auch die Ansicht Kierkegaards von dem qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch (wie wir es gleichfalls tun) für unrichtig halten* und Gott als Ideal alles Irdischen und die Verkörperung alles menschlich Wertvollen betrachten — mag man sich infolgedessen auch Christus als den Gott-Menschen widerspruchslos vorstellen können: es ändert doch dies alles nicht das geringste an der Tatsache, daß, wenn es überhaupt einen Sinn haben soll, vom Christentum als etwas Besonderem im Unterschied von der humanen Religiosität (in ihren verschiedenen Formen) zu sprechen, Christus dann zu gleicher Zeit ein Mensch

* Allerdings kann die Richtigkeit dieser Ansicht (von der Wesensverwandtschaft zwischen Gott und Mensch) nur insofern behauptet werden, als man von allen Wirklichkeitsbestimmungen absieht und lediglich an den Wertcharakter denkt. Was Kierkegaard angeht, so unterschied er, wie früher bemerkt, freilich nicht zwischen diesen beiden Momenten im Begriffe Gottes. Übrigens hielt er ja, wie wir gleichfalls sahen, auch für das Wertgebiet seine Behauptung von dem qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch aufrecht.

und der von allen Menschen qualitativ verschiedene „Lehrer", das heißt das absolute Paradox sein muß. Als Mensch nämlich steht er auf gleichem Fuß mit allen anderen und ist nicht Gott näher als diese – als „Lehrer" dagegen sprengt er den menschlichen Rahmen, indem er von seinen Mitmenschen verlangen muß, daß sie seine Worte gläubig hinnehmen und ihn als Autorität (in prägnantem Sinne) betrachten sollen. *Über diesen Widerspruch in der Person Christi kommt man auch dann nicht hinweg, wenn es gelingt, sich diese in metaphysischer Beziehung widerspruchslos zu denken.* Ebenso schließt natürlich auch das Verhältnis der Gläubigen zu Christus einen Widerspruch in sich. Denn einerseits ist der Christ ein Mensch und, wie wir gesehen haben, als solcher ein autonomes Wesen, das in sich selbst den Prüfstein aller Wahrheit trägt, andererseits hebt er aber sein Menschentum auf, indem er sich unter eine Autorität (in prägnantem Sinne) beugt und sich von einem anderen die Wahrheit vorschreiben läßt, das heißt sich heteronom verhält.

Es erübrigt sich nur noch die Frage, ob das, was Kierkegaard unter Christentum versteht, doch nicht eine bloße Konstruktion sei, von der es in der Wirklichkeit nichts Entsprechendes gibt, und ob folglich sein ganzes „Projekt" (wie er selbst gelegentlich seine Auffassung nennt) nicht lediglich als eine Spielerei zu betrachten sei. Hierauf meinen wir indessen getrost mit Nein antworten zu können. Hat er doch eben mit diesem seinem

„Projekt" den Kern derjenigen Religiosität getroffen, welche man gewöhnlich als Christentum bezeichnet, nämlich das orthodoxe oder kirchliche Christentum! Denn dessen Wesen liegt ja gerade im Prinzip der Autorität oder der Heteronomie, insofern es, mag es sich nun Protestantismus oder Katholizismus nennen, immer verlangt, die Menschen sollten sich zu Christus (beziehungsweise zur Bibel oder Kirche) als „Schüler" zum „Lehrer" verhalten und etwas als Wahrheit hinnehmen, ohne es einer Prüfung durch ihre Vernunft zu unterwerfen oder unterwerfen zu dürfen. Im kirchlichen Christentum ist die Autonomie des Menschen aufgehoben und die Heteronomie auf den Thron gesetzt. Dies hat Kierkegaard deutlich eingesehen und somit unserer Ansicht nach eine endgültige „Kritik des orthodoxen Christentums" (oder vielmehr aller „positiven" Religion) im Sinne Kants gegeben. Vorausgesetzt nun, daß seine Bestimmung des Wesens der Humanität als der Autonomie richtig ist — woran wir unsererseits jedenfalls nicht zweifeln — hat er freilich damit zugleich ein vernichtendes Urteil über das kirchliche Christentum ausgesprochen; denn das in sich Widerspruchsvolle kann nie Wahrheit sein. Dies hat der dänische Dichterphilosoph indessen nicht gesehen oder nicht sehen wollen.

II. Teil

Karl Barth

Von

August Messer

Erstes Kapitel

Der paradoxe Charakter der Religion

Eine wesentliche Übereinstimmung Barths* mit Kierkegaard zeigt sich in der starken Betonung des paradoxen Charakters der Religion. Was wir das „Paradox" nennen, heißt nach Barths Deutung bei Paulus das „Geheimnis". So ist für Barth „Geheimnis" vor allem das Evangelium selbst als Menschenwort, aus dem das Gotteswort erst hervorbrechen möchte. „Die Einsicht, daß Gott die Ehre (die Doxa) gebührt, geht gegen den Schein (die Doxa), sie ist das Paradox. Und eben diese Einsicht ist der

* Karl Barth wurde am 10. Mai 1886 in Basel geboren. Sein Vater, Fritz Barth, wurde später Theologie-Professor zu Bern. Karl Barth besuchte das Gymnasium zu Bern und studierte von 1904 bis 1908 Theologie in Bern, Berlin, Tübingen und Marburg. Stark beeinflußt wurde er von Adolf Harnack und Wilhelm Herrmann (Marburg). 1908/9 war er Hilfsarbeiter an der von Martin Rade herausgegebenen Zeitschrift „Christliche Welt" in Marburg, dann Hilfsgeistlicher an der deutschen reformierten Gemeinde in Genf, 1911–21 Pfarrer in Safenwil im Kanton Aargau. 1919 erschien die 1. Aufl. seines Werkes „Der Römerbrief" (4. Aufl. 8.–11. T. erschien 1924). Er wurde daraufhin 1921 Honorar-Professor für reformierte Theologie in Göttingen.

Glaube." Das Paradoxe des Glaubens, das zusammenhängt mit seinem „ursprünglichen", „schöpferischen" Wesen, wird mehrfach eingeschärft; stets haftet es ihm an. Eben darum schließt sich der Glaube nicht mehr als ein „besonderes" Geschehen an das gewohnte seelische Geschehen an. Wollte man auch einräumen, daß er jenes gewohnte Geschehen „überbiete", etwa als „das Dämonische", so wäre er eben darum doch nicht das „Paradox", das heißt: das allem Seienden, Bekannten, Dinglichen, Zeitlichen, Menschlichen gegenüber „ganz Andere". Glaube ist vielmehr „das Unmögliche, von dem alles Mögliche, das Wunder, von dem alles Seelisch-Geschichtliche, das Paradox, von dem alles direkt anschauliche Sein, Haben und Tun des Menschen umgrenzt, in Frage gestellt und letztlich — bejaht und begründet ist".

Unter dem Gesichtspunkt des Glaubens ist aber auch unser ganzes Dasein, unsere Lage ein Paradox, das Verhältnis von Gott und Mensch ist ein „absolut paradoxes", sofern der „Abgrund zwischen Gott und Mensch ganz aufgerissen" ist; nicht minder ist die Offenbarung in Jesus ein „paradoxes Faktum — so objektiv, so allgemeingültig ihr Inhalt ist". Diese Offenbarung ist keine seelische, geschichtliche, kosmische naturhafte Gegebenheit, auch nicht eine solche höchsten Ranges. Sie wird nicht durch direkte Einsichtnahme zugänglich: weder durch Erschließungen des Unbewußten, noch durch mystische Versenkung im Gebet, noch durch Entwicklung okkulter Geistesfähigkeiten; sie wird vielmehr durch alle Versuche in dieser Richtung nur um so unzugänglicher; sie kann

weder überliefert, noch gelehrt, noch erarbeitet werden. Die Offenbarung in Jesus ist, eben indem sie Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes ist, zugleich die stärkste Verhüllung und Unkenntlichmachung Gottes. In Jesus wird Gott wahrhaft Geheimnis, verwahrt er sich aller zudringlichen Vertraulichkeit, aller religiösen Unverschämtheit. In Jesus offenbart, wird Gott den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit. In Jesus beginnt die Mitteilung Gottes mit einem Zurückstoßen, mit dem Aufreißen eines klaffenden Abgrundes, mit der bewußten Darbietung des kräftigsten Ärgernisses. Für diese seine Auffassung beruft sich Barth ausdrücklich auf Kierkegaards Satz: „Nimm die Möglichkeit des Ärgernisses weg, wie man in der Christenheit getan hat, so ist das ganze Christentum direkte Mitteilung und dann ist das ganze Christentum abgeschafft. Es ist ein leichtes oberflächliches Etwas geworden, das weder tief genug verwundet noch heilt, die unwahre Erfindung des bloß menschlichen Mitleids, die den unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch vergißt."

So schätzt Barth den „dialektischen Mut" Kierkegaards, seine schroffe „Ärgernispredigt", seine Abwehr der „Verharmlosung" des Ernstes der Religion, er gibt seinen Einwendungen gegen das ganze kirchliche und theologische Treiben recht, er zitiert seine ironische Definition des Theologieprofessors: „Professor darin, daß Christus gekreuzigt wurde." Er findet seine Auffassung und Charakterisierung von Christi Sendung so zutreffend, daß er Aussprüche Kierkegaards darüber geradezu häuft: Die

Sendung ist keine als solche unmittelbar anzusprechende besondere Wirklichkeit; sie ist vielmehr die gegenüber der Wirklichkeit und ihren höchsten Gipfelleistungen schlechthin überlegene Wahrheit, worin sich gerade die „göttliche Hinterlist" zeigt. Man mag sich also hüten „vor der undialektisch faselnden Klimax des Pfarrergeschreis: in dem Grade war Christus Gott, daß man es sofort und direkt sehen konnte". Das ist nach Kierkegaard eine Blasphemie, bei der man „ohne Furcht und Zittern vor der Gottheit, ohne den Todeskampf, der die Geburt des Glaubens ist, ohne das Schauern, das bei der Anbetung das erste ist, ohne den Schrecken vor der Möglichkeit des Ärgernisses *das* sogleich direkt zu wissen bekommt, was nicht direkt gewußt werden kann". Statt dessen ist vielmehr zu sagen: Christus war „wahrer Gott und darum *in dem Grade* Gott, daß er in der Unkenntlichkeit war". Seine Sendung erfolgte darum „im Gleichnis des sündenbeherrschten Fleisches", in der Knechtsgestalt, in der Unkenntlichkeit, im Inkognito. Jesus Christus war kein „solch öffentlicher ernster Mann, beinahe so ernst wie der Pfarrer", gerade das *nicht*!

Die Kraft Gottes zur Errettung, die in Christi Sendung wirkt, ist nämlich etwas so Neues, so Unerhörtes und Unerwartetes in dieser Welt, daß die Heilsbotschaft in ihr nur als Widerspruch auftreten, vernommen und angenommen werden kann. Ihre Wahrheit ist also nicht direkt mitzuteilen und einzusehen. „Nach dem Geist" ist Christus eingesetzt zum Sohn Gottes (Kor. I 4). „Geist" aber ist nach Kierkegaard „Leugnung der direkten

Unmittelbarkeit. Ist Christus wahrer Gott, so muß er in Unkenntlichkeit sein. Die direkte Kenntlichkeit ist gerade für die Götzen charakteristisch". Die Heilsbotschaft ist also etwas, was in „unendlicher Leidenschaft" in das Menschenleben des Alltags hineinragt; etwas, was von seiten aller menschlichen Begreiflichkeit immer und überall nur negiert und gerade damit immer und überall durchaus bezeugt wird; sie ist die große, unerhörte Störung dieses Alltagslebens. „Es fängt damit an, daß Gott die Liebe ist, die den Menschen liebt, und dann zeigt es sich, daß Gott der ist, der geliebt werden will. Freilich ist Gott kein Egoist, aber er ist das unendliche Ego [Ich], das unmöglich umgebildet werden kann, um dir zu gefallen, sondern du mußt umgebildet werden, um ihm zu gefallen ... Wie der Pfeil des geübten Schützen, wenn er von der Bogensehne fliegt, sich nicht Ruhe gönnt, bis er am Ziele ist: so ist der Mensch von Gott zu Gott als dem Ziele geschaffen und kann nicht eher Ruhe finden als in Gott ... Sobald ich das, was ich sage, existentiell ausdrücken will, also das Christliche in die Wirklichkeit setze, dann sprenge ich gleichsam das Dasein, das Ärgernis ist sogleich da."

Es ist nicht unsere Absicht, alle die Aussprüche, die Barth in seinem Kommentar des Römerbriefes aus Kierkegaards Schriften anführt, vollständig zusammenzustellen; Erwähnung verdient aber, daß er unter den Religiösen, denen er sich verwandt fühlt, wie dem jüngeren Luther, Calvin, Overbeck, Blumhardt, neben Dostojewski keinen häufiger nennt und zitiert als eben Kierkegaard.

Aber nicht in kritikloser Bewunderung tut er das. Er bleibt sich wohl bewußt, daß auch für Kierkegaard gilt, was für die menschliche Stellungnahme zur Gottesverehrung, für das religiöse Jasagen wie für das antireligiöse Neinsagen, für das Tempelbauen und für das Tempelstürzen gilt — daß dies alles „von einem Duft höchster Zweifelhaftigkeit" umgeben bleibt. Er redet von einem „giftigen Überpietismus", den Kierkegaard offenkundig um sich verbreitet habe; er beruft sich ihm gegenüber im Ethischen gelegentlich auf Kant. Auch ist es nicht lediglich ein starker „Einfluß" Kierkegaards, der sich bei Barth geltend macht, sondern unverkennbar liegt eine tiefe Wesensverwandtschaft des gesamten religiösen Erlebens beider vor. Darauf beruht es denn auch, daß Barth das Paradoxe der Religion so stark empfindet, daß er immer und immer wieder darauf hinweist, daß er selbst in Paradoxien förmlich schwelgt — hierin augenscheinlich nicht fremdem Einfluß gehorchend, sondern eigenstem, innerstem Erleben Ausdruck gebend. „Geist" — welcher Begriff ihm die Berührung des Göttlichen mit dem Menschlichen bedeutet — gilt ihm als das „absolute Wunder", und „Gleichnis" dieses absoluten Wunders ist ihm „das Paradox, dieses letzte verzweifelte menschliche Redewerkzeug".

So dient bei ihm der Hinweis auf das (angeblich) Tertullianische Wort: Credo, quia absurdum! nicht zur Ablehnung, sondern zum Bekenntnis des Glaubens.

Gott ist ihm so „begründend als der Unbegründete, wesentlich, weil ohne alles Wesen, bekannt als der Un-

bekannte, redend in seinem Schweigen, barmherzig in seiner unnahbaren Heiligkeit, Verantwortung heischend als der alles Tragende, Gehorsam fordernd in seiner Alleinwirksamkeit, gnädig in seinem Gericht". Gott ist als solcher kein Ding an sich, keine metaphysische Wesenheit neben anderen Wesenheiten, kein Zweiter, Anderer, Fremder neben dem, was ohne ihn wäre, sondern „der ewige, der reine Ursprung alles dessen, was ist, als das Nicht-Sein aller Dinge ihr wahres Sein". „Als der unbekannte Gott wird er erkannt." Gott „macht durch Töten lebendig". Wenn Gott als Richter verstanden ist, so stehen Menschen, die keine Offenbarung haben, vor Gott da als solche, die eine Offenbarung haben, Schlafende als Wachende, Ungläubige als Gläubige, Ungerechte als Gerechte — eine „erstaunliche Tatsache, ein hölzernes Eisen"! „Durch das, was er nicht ist, nimmt der Mensch teil an dem, was Gott ist, in seinem Sterben leuchtet ihm das ewige Licht Gottes — kräftig, real, aber immer nur in dem, was er nicht ist, immer nur in seinem Sterben." Der Menschen „Unruhe vor Gott ist ihre Ruhe, ihre Unsicherheit vor Gott ihre Sicherheit, Furcht nnd Zittern vor Gott der Hebel ihres eigenen Seins, Habens und Tuns. Gerichtet sind sie gerecht, blind sind sie sehend, getötet sind sie lebendig".

Die Paradoxie, die so für uns in Gott, in der Gotteserkenntnis, im Verhältnis des Menschen zu Gott besteht, macht sich auch sonst geltend. Zum Beispiel „Christus ist selbst das Paradox; er ist die Möglich-

keit, die alle Symptome des Unmöglichen an sich trägt". „In der Auferstehung berührt die neue Welt des Heiligen Geistes die alte Welt des Fleisches. Aber sie berührt sie wie die Tangente einen Kreis, ohne sie zu berühren, und gerade indem sie sie nicht berührt, berührt sie sie als ihre Begrenzung, als neue Welt." Nur „im Widerschein der Auferstehung" gibt es Gnade „als Geschenk des Christus, der die Distanz zwischen Gott und Mensch überbrückt, indem er sie aufreißt". Das „Reich Gottes" in Jesus, die „Versöhnungstätigkeit" Gottes in ihm, der in ihm angebrochene Tag der „Erlösung" ist „ebensowohl verhüllt als offenbart". Gnade als Macht und Gewalt Gottes über den Menschen ist der grundsätzliche Widerspruch gegen die Bestimmung durch die Sünde, der alle unsere menschlichen Möglichkeiten unterliegen. Sie steht eben als dieser Widerspruch selber grundsätzlich jenseits aller menschlichen Möglichkeiten, sie ist aber, eben als dieser Widerspruch zugleich ihre neue Bestimmtheit, ihre Krisis, ihre Bedeutung, ihre Verlegenheit, ihr Angreifer und, sofern es Gott ist, der hier seinen Widerspruch erhebt, ihre Verheißung und Hoffnung. Sie kann als Gottes Macht über den Menschen nie und nirgends identisch sein mit dem Tun oder Nicht-Tun dieses Menschen; sie ist aber die (unanschauliche) Wahrheit dieses Menschen, die (unmögliche) wahre Möglichkeit seines Tuns oder Nicht-Tuns, sein (als sein Nicht-Sein zu bestimmendes) wahres Sein.

Was den Glauben betrifft, so ist „seine Möglichkeit nur als Unmöglichkeit" zu verstehen. „Glaube

an Jesus ist das radikale Trotzdem, wie auch sein Inhalt, Gottes Gerechtigkeit, radikales Trotzdem ist. Glaube an Jesus ist das Unerhörte, des gänzlich ‚liebloſen' Gottes Liebe zu empfinden und zu begreifen, den immer anstößigen und ärgerlichen Willen Gottes zu tun, Gott in seiner ganzen Unanschaulichkeit und Verborgenheit ‚Gott zu nennen'." Allein durch den Glauben sind wir gerecht vor Gott „als die Ersten, die die Ersten sind, weil die Letzten, wachsend indem wir abnehmen, groß als die Kleinen, stark in unserer Schwachheit"... „Er nimmt uns gefangen, aber damit macht er uns frei. Er verneint uns, wie wir sind, und bejaht uns eben damit als die, die wir nicht sind." Angesichts dieses „Glaubens" kann kein „Werk", auch nicht das feinste und geistigste, auch nicht ein negatives Werk, mehr in Betracht kommen. „Unser Erlebnis ist das, was nicht unser Erlebnis ist, unsere Religion besteht in der Aufhebung unserer Religion."

So ist denn endlich auch der Apostelberuf des Paulus wie der jedes anderen Apostels „ein paradoxes Faktum". Der Apostel „ist und bleibt er selbst, jeder Mensch ist ihm wesentlich gleich nahe. Aber im Widerspruch zu sich selbst und im Unterschied zu jedem anderen Menschen ist er zugleich von Gott berufen und ausgesendet". Nun aber liegt die Last eines göttlichen Auftrages auf ihm, nun steht die Macht Gottes unübersehbar stark hinter ihm. „Nun ist er, was er ist: der Gesandte dessen, vor dem jeder Mensch Staub und Asche ist, das heißt aber: er ist, was er nicht ist, er weiß,

was er nicht weiß, er tut, was er nicht tun kann." Darum wird er „das paradoxe Faktum seiner eigenen Existenz" nicht aus den Augen verlieren. Darum darf es uns auch nicht wundernehmen, daß „der Römerbrief zum Schluß sich selbst aufhebt". „Nun aufs neue werden wir am Ausgang des Römerbriefs (wie etwa auch am Ausgang der Romane Dostojewskis) vor die undurchdringliche Problematik des Lebens (auch des christlichen und des christlichen Gemeindelebens!) gestellt, auf daß wir keinen Ausgang wissen, sondern erst recht wieder von vorne anfangen, nur immer neu die Bedrängnis sehen wollen, in die uns unser Gespräch über Gott gedrängt hat."

Die „große Störung", die durch die Religion ins Leben kommt, muß eben durchgreifen. Tut sie das nicht, „bleibt nicht Gott allein übrig, der unbekannte, der verborgene Gott in seiner ewigen Kraft und Gottheit als die einzige Stärke des Starken, so war alles miteinander ein tönendes Erz und eine klingende Schelle".

Nach alledem werden wir auch die paradoxe Tatsache hinnehmen, daß Barth selbst uns ein Buch von über dreihundert Seiten über Gott und seine Offenbarung schreibt und ihn trotzdem am Schluß noch als den — „unbekannten" und „verborgenen" Gott bezeichnet.

Zweites Kapitel

Die Gotteserkenntnis

Das Erlebnis des Paradoxen ist selbst ein dem Erkenntnisgebiet zugehöriges; wir haben den Eindruck des Paradoxen, sofern wir theoretisch eingestellt, auf Erkenntnis gerichtet sind. Daraus ergibt sich, daß das Paradoxe der Religion — die ja alle Seiten der Persönlichkeit und des Seelen- und Geisteslebens ergreift — im Bereich ihrer theoretischen Elemente sich geltend machen wird, also besonders in allem, was Gotteserkenntnis heißt. In der Tat tritt das Paradoxe gerade hier bei Barth mit Schärfe hervor.

So charakterisiert er die Heilsbotschaft, die Paulus auszurichten hat, als die ganz und gar neue, die unerhört gute und frohe Wahrheit Gottes. „Aber eben: Gottes! Also keine religiöse Botschaft, keine Nachrichten und Anweisungen über die Göttlichkeit und Vergöttlichung des Menschen, sondern Botschaft von einem Gott, der ganz anders ist, von dem der Mensch als Mensch nie etwas wissen noch haben wird und von dem ihm eben darum das Heil kommt. Also kein direkt zu verstehendes, einmalig zu erfassendes Ding unter Dingen, sondern das unter Furcht und Zittern immer neu zu vernehmende, weil immer neu gesprochene Wort des Ursprungs aller Dinge. Also nicht Erlebnisse, Erfahrungen und Empfindungen, und wären es solche höchsten Ranges, sondern schlichte und objektive Erkenntnis dessen, was

kein Auge gesehen, kein Ohr gehört. Also aber auch eine Mitteilung, die nicht nur auf Notiznahme, sondern auf Teilnahme, nicht nur auf Verstand, sondern auf Verständnis, nicht nur auf Mitgefühl, sondern auf Mitarbeit rechnet, eine Mitteilung, die Glauben an Gott, an Gott selbst, voraussetzt, indem sie ihn schafft."

Wieviel Widersprüche sind hier zusammengehäuft, wenigstens scheinbare, bei wörtlicher Auffassung sich einstellende! Insbesondere wird einerseits behauptet, daß wir als Menschen vom Göttlichen „nie etwas wissen können", andererseits wird von dessen „objektiver Erkenntnis" geredet, die uns durch die Heilsbotschaft vermittelt werde.

Wenn so widersprechend lautende Behauptungen an ein und derselben Stelle unmittelbar nebeneinander ihren Platz finden, so wird es uns nicht wundernehmen, daß Widersprüche sich ergeben, wenn wir Sätze, die über die Gotteserkenntnis an verschiedenen Stellen ausgesprochen sind, in Beziehung zueinander setzen.

So läßt sich einerseits eine Fülle von Belegen dafür beibringen, daß Barth eine Erkenntnis Gottes für unmöglich erklärt, andererseits eine nicht minder große dafür, daß er die Möglichkeit solcher Erkenntnis bejaht, sie sogar in weitem Maße als wirklich voraussetzt und sie für sich selbst in Anspruch nimmt.

Wir wollen uns mit ganz wenigen Beispielen für beide Gruppen von Sätzen begnügen.

Zur ersten gehört, daß Gott immer wieder als der „unbekannte" bezeichnet wird. Er ist der „verborgene"

Gott, der Deus absconditus, der in seiner unerforschlichen Höhe nur zu fürchten ist. Menschliche Anschaulichkeit würde das, was vom Göttlichen zu schauen ist, unanschaulich machen. Menschliche Gewißheit wäre Nicht-Wissen des hier zu Wissenden. Gott ist nur durch Gott zu verstehen. Die reale Bedeutung des Göttlichen hängt an seiner Universalität. „Seine Universalität aber hängt daran, daß *jeder* Mund gestopft und die *ganze* Welt vor Gott schuldig werde (Römer 3, 19) . . ." Da Gott in unendlich qualitativem Unterschied dem Menschen und allem Menschlichen gegenübersteht, so ist er nie und nimmer identisch mit dem, was *wir* „Gott" nennen, als „Gott" erleben, ahnen und anbeten. Er ist uns gegenüber der unbedingte Halt!, das Ja in unserem Nein und das Nein in unserem Ja; der Erste und der Letzte und als solcher der Unbekannte, nie und nimmer aber eine Größe in der uns bekannten Mitte!

Auch von Christus wird uns mit den Worten Kierkegaards versichert: wenn er wahrer Gott sei, so müsse er „in Unkenntlichkeit sein". „Die direkte Kenntlichkeit ist gerade für die Götzen charakteristisch."

„Wissen" kann der Mensch in dieser Welt nur vom „Seufzen der Kreatur" und von seinem eigenen Seufzen, sofern ihn die Leerheit seines Daseins, die Dialektik der Gegensätze, die Relativität und das Heimweh alles nur Gegebenen, nur Anschaulichen, nur Gegenständlichen zum Bewußtsein kommt. „Wir wissen, daß Gott *der* ist, den *wir nicht* wissen."

Der Gedanke eines „religiösen Apriori" (wie ihn

unter den Neueren besonders Ernst Tröltsch* vertreten hat) wird von Barth abgelehnt. Er erblickt darin die Annahme einer hinter oder vor allen sogenannten positiven Religionen liegenden Vernunftreligion, eine Annahme, die in Wirklichkeit den Geist *echten* Rationalismus betrübe. Der Universalismus der Offenbarung und Gnade bedeute im Gegensatz zu allem Aprioriismus – die *Destruierung* (nicht die Konstituierung!) aller menschlichen Religionen, die Proklamierung völliger Voraussetzungs*losigkeit* im entscheidenden Punkte. „Gott ist *frei*. Die Heilsbotschaft ist gerade darum *Heils*botschaft, weil sie *allen* (auch den transzendentalst gedachten!) menschlichen Anknüpfungen, Vermittlungen und Voraussetzungen die absolute Souveränität Gottes gegenüberstellt. Kant hat aus guten Gründen und in letzter Einsicht keine Kritik (Begründung!) der *frommen* Vernunft geschrieben. Nur um eines kann es sich menschlicherseits handeln: um die (bei Kant mehr als bei seinen religiösen Verächtern stattfindende!) Anerkennung der Freiheit Gottes, das heißt aber um Gehorsam ... Gehorsam ist der Sinn für das eigentliche, für das spezifisch Göttliche, für das ‚*ganz* Andere' Gottes, für Gott als König, Monarch, Despot!" Wir sind freilich gewohnt, „das ‚*ganz* Andere' immer wieder kompromittiert zu sehen durch etwas *sehr* Anderes".

* Vgl. meine Philosophie der Gegenwart. 5. Aufl. Leipzig (Sammlung Quelle und Meyer) 1924. – Ob freilich Tröltschs religiöses Apriori mit der von den „Aufklärern" vertretenen „Vernunftreligion" zusammengeworfen werden darf, scheint mir sehr zweifelhaft.

Die Unerkennbarkeit Gottes wird aber nicht nur gegenüber dem auf den natürlichen Fähigkeiten der Menschen beruhenden Wissen, sondern auch mit Beziehung auf den christlichen Glauben hervorgehoben. Als dessen „anschaulicher Sinn" wird unter anderem bezeichnet „die Erkenntnis, daß wir Gott gegenüber Nicht-Wissende sind, daß wir vor ihm nur haltmachen, schweigen und anbeten können". Es heißt geradezu: „Als der unbekannte Gott wird Gott in Jesus erkannt."

Dieser Satz leitet zu solchen Aussprüchen hinüber, die — wenn auch meist wieder in paradoxer Form gleichsam mit der einen Hand zurücknehmen, was sie mit der anderen geben — eine irgendwie beschaffene Erkenntnis Gottes behaupten. So führt zum Beispiel Barth, gerade wo er über das Scheinwissen der Theologie redet, aus: „Nicht-wissend um Gott und sein Reich, wissend um das Seufzen alles Geschaffenen, gehen wir einig mit jeder ehrlich profanen, nicht einig mit den Halbheiten theologischer Natur- und Geschichtsbetrachtung. Denn gerade jenes Nicht-Wissen und dieses Wissen sind der Stahl und der Kiesel, aus denen, sofern sie im Geist, in der Wahrheit zusammentreffen, als Neues und Drittes das Feuer des nicht-wissenden Wissens von Gott und des wissenden Nicht-Wissens von der Leerheit unseres Daseins, das Feuer der Liebe zu Gott, weil er Gott ist (Römer 5, 5), aufspringt, während das theologische, scheinbare Wissen von Gott und scheinbare Nicht-Wissen von der Leerheit unseres Daseins sich weder im Geist und in der Wahrheit treffen, noch weniger Feuer und

noch weniger das Feuer der Liebe zu Gott entzünden können!"

Damit stehen wir bei der zweiten Gruppe von Sätzen Barths über die Gotteserkenntnis, die wesentlich eine Bejahung seiner Erkennbarkeit enthalten oder voraussetzen. Daß dies nicht in den Formen der „Negativen Theologie" geschieht, ist kein Gegenbeweis gegen den positiv gemeinten Inhalt. Auch in Bibelworten wie diesem: „Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr es gehört . . ., was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben", ist doch augenscheinlich trotz, ja wegen der verneinenden Form etwas sehr Positives gemeint; denn gerade die Negationen sollen ausdrücken, daß menschlicher Sinn die Herrlichkeit des Göttlichen – also etwas durchaus positiv Wertvolles – nicht zu fassen vermöge.

So hören wir denn, daß es „nichts Bekannteres" gebe als den „unbekannten Gott", daß die „Unerforschlichkeit" Gottes die „Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes" sei, daß, nach dem Römerbrief (1, 16 f.) – der Deus absconditus (der verborgene Gott) als solcher in Jesus Christus Deus revelatus (offenbarter) sei. „Wohl verstanden: Nur daß er dieses Subjekt (Deus absconditus) ist, das dieses Prädikat (Deus revelatus) hat, kann Inhalt des Römerbriefs, der Theologie, des Gotteswortes im Menschenmund sein. Das kann es und soll es aber auch sein. In weiser Zurückhaltung diesen Inhalt wieder zu fassen, das ist, bei vollem Bewußtsein, daß damit ‚nichts' getan ist, eine mögliche und (im Blick auf die sie begrenzende

Unmöglichkeit!) verheißungsvolle Aufgabe. Das andere aber: daß dieses Subjekt (Deus absconditus) dieses Prädikat (Deus revelatus) hat, das heißt aber der Geist selbst, die Fülle der göttlichen Wahrheit, die Existentialität des göttlichen Ja, das steht nicht im Römerbrief, das wird weder gesagt noch geschrieben, aber wahrhaftig auch nicht ‚getan', weil das überhaupt nicht Gegenstand menschlichen Bemühens sein kann. Tritt das ein, dann hat nicht der Mensch, sondern Gott geredet und gehandelt, dann ist das Wunder geschehen. Der ehrfürchtige Verweis auf Gott und sein Wunder, die Stellung Johannes des Täufers also, ist die äußerste Grenze menschlichen Bemühens und Gelingens" ... „Gott erkennen heißt anbetend stillstehen vor ihm selber, der in einem Lichte wohnt, da niemand zu kann. Immer wieder gerade vor der verborgenen Tiefe seines Reichtums, seiner Möglichkeit, seines Lebens, seiner Herrlichkeit! Immer wieder gerade vor der verborgenen Tiefe seiner Weisheit, seiner Gedanken, seiner Gerichte und Wege, seines Ganges von hier nach dort! Immer wieder gerade vor der verborgenen Tiefe der Erkenntnis, mit der er uns erkennt, bevor wir ihn erkennen, mit der er uns nicht losläßt, die wir immer wieder ohne ihn sind!"

Auch von einem „Finden Gottes" wird gesprochen, und zwar soll er – seltsamer Weise – gerade von denen sich finden lassen, die ihn nicht suchen, und nicht von denen, die ihn suchen.

Es wird uns versichert: „Gottes Unanschaulichkeit

kann geschaut werden." Wir haben das vergessen infolge unserer Unbescheidenheit, Ehrfurchtslosigkeit gegen ihn; dadurch sind wir der „Abgötterei" und ihrer schlimmsten Form, der Selbstvergötterung, verfallen, aber das ist nicht der notwendige Stand der Dinge zwischen Gott und uns: „Platonische Weisheit hat als Ursprung alles Gegebenen längst das Nicht-Gegebene erkannt. Nüchternste Lebensklugheit hat längst festgestellt, daß die Furcht des Herrn der Anfang der Erkenntnis ist. Offene unbestechliche Augen wie die des Hiobdichters und des Predigers Salomo haben längst im Spiegel der Anschauung ihr Urbild, das Unanschauliche, die unerforschliche Höhe Gottes wiedergefunden. Immer ist die Rede des Herrn aus dem Wetter vernehmbar, immer fordert sie auf zu der Erkenntnis, daß wir unweislich reden, was uns zu hoch ist und was wir nicht verstehen, wenn wir als Gottes Lobredner oder Ankläger mit ihm rechten wie mit unseresgleichen. Immer liegt die Problematik unseres Da-Seins und So-Seins, die Eitelkeit, die gänzliche Fragwürdigkeit alles dessen, was ist und was wir sind, als aufgeschlagenes Lehrbuch vor uns. Was sind denn Gottes ‚Werke' in ihrer absoluten Rätselhaftigkeit (zoologischer Garten!) anderes als lauter Fragen, auf die es keine direkte Antwort gibt, auf die Gott allein, allein Gott selbst die Antwort ist? Das göttliche Nein, das uns in unsere Schranken und damit über unsere Schranken hinausweist, kann ‚von der Erschaffung der Welt her' an seinen Werken ‚vernünftig geschaut', bei ruhigem, sachlichem, religiös unvorein-

genommenem Betrachten festgestellt und begriffen werden. Nichts kann hindern, daß der Gottesgedanke uns in die heilsamste Krisis versetzt, wenn wir es nicht selbst hindern. Wir stehen schon in ihr, sofern wir nur ‚vernünftig schauen' wollen. Und was ‚vernünftigem Schauen' immer einwandfreie Tatsache war: Gottes Unanschaulichkeit, das eben ist, in Übereinstimmung mit der Auferstehungsbotschaft, Gottes ‚ewige Kraft und Gottheit'. Gerade das. Daß wir von Gott nichts wissen können, daß wir nicht Gott sind, daß der Herr zu fürchten ist, das ist seine Vorzüglichkeit vor allen Göttern, das ist's, was ihn als Gott, als Schöpfer und Erlöser bezeichnet (Römer 1, 16). Die Schnittlinie von Zeit und Ewigkeit, von ‚gegenwärtiger' und ‚zukünftiger' Welt (Römer 1, 4) läuft tatsächlich durch die ganze Geschichte, sie ist ‚längst verkündigt' (1, 2), sie könnte immer gesehen werden. Nicht unvermeidlich enthüllt sich der Zorn Gottes über den in seinem Gericht stehenden Menschen; sie könnten den Richter erkennen und lieben. ‚So daß sie keine Entschuldigung haben', wenn sie nicht sehen und nicht hören; es geschieht mit sehenden Augen und mit hörenden Ohren. Unentschuldbar ist ihre Ehrfurchtslosigkeit, denn die ‚vernünftig geschauten' Werke Gottes reden von seiner ‚ewigen Kraft' und protestieren im voraus gegen den Dienst des bekannten Nicht-Gottes, durch den Gott den natürlichen, seelischen und sonstigen Kräften dieser Welt beigesellt wird. Unentschuldbar ist auch ihre Unbotmäßigkeit, denn die ‚vernünftig geschauten' Tatsachen zeugen von der ‚ewigen Gottheit' Gottes und

protestieren im voraus gegen den religiösen Übermut, der im Taumel seiner Erlebnisse von Gott redet und sich selbst meint."

Wir haben diesen ganzen Gedankengang wörtlich mitgeteilt, weil er von besonderer Wichtigkeit ist; denn hier wird doch unzweideutig ausgesprochen, daß durch menschliche Vernunft („vernünftiges Schauen") eine dem Menschen angemessene und für die rechte Lebensführung ausreichende Gotteserkenntnis möglich sei.

Mag diese Erkenntnis nur in Gleichnissen sich ausdrücken lassen: sie weisen doch auf Gott hin. Gewiß mag der Gott, den wir als eine menschlichem Begreifen angepaßte Größe, etwa in Gestalt der ersten Ursache einer Kausalreihe denken, nicht der Absolute, der Ewige sein, er ist Nicht-Gott, aber er ist Bild und Gleichnis, das über sich selbst hinausweist — auf Gott! Ebenso dient der Vergleich mit dem Töpfer und seinen Töpfen dazu, auf das Verhältnis Gottes zu der von ihm geschaffenen Welt wenigstens hinzudeuten.

Würde der Mensch Gott nicht erkennen, er wäre gar nicht imstande, seine Not zu erkennen. Diese Not besteht gerade darin, daß der Mensch sich am göttlichen Maßstab gemessen weiß. Daß seine Gotteserkenntnis „in der Krisis sich befindet", daran trägt der Mensch selbst Schuld; mithin muß er fähig sein, eine für ihn ausreichende Erkenntnis schon durch seine Vernunft zu gewinnen!

Und nun hat sich gar der verborgene Gott in Christus offenbart! „Anschaulich als der Unanschauliche, bekannt

als der Unbekannte, ihre letzte Frage und Antwort aussprechend, so steht der auferstandene Herr allen ihn Anrufenden gegenüber. Er ist nicht ein Religionsstifter und Kirchengründer neben anderen und gegen andere. Er ist ... der Schlüssel, der alle Schlösser öffnet ... der Blickpunkt aller Bilder ... Das Leben in seiner ganzen Breite, Tiefe und Höhe weist hin auf die noch ganz anders ganze Breite, Tiefe und Höhe der Errettung und Erfüllung, die in Jesu Auferstehung sich ankündigt." Er ist – freilich „in höchster Verborgenheit" – die Beantwortung alles Fragens nach dem Sinn des Lebens. Die Menschen sind an Gott krank, weil sie an Gott genesen sollen. Das ist der Sinn der Lage zwischen Gott und Mensch, wie sie in Jesus offenbar geworden ist. Der Reichtum göttlicher Errettung und Genesung ist gerade die verborgene Wurzel unserer Not und unseres Seufzens.

In welchem Maße Barth selbst – trotz seines immer wiederholten Wortes vom „unbekannten" Gott – Erkenntnisse von Gott für sich beansprucht oder als vorhanden einfach voraussetzt, das würde sich ergeben, wenn man einmal all das zusammenstellen wollte, was er über Gott auszusagen weiß. Da ist die Rede von Gottes „Gerechtigkeit" und „Liebe", seiner „Weisheit" und seiner „Heiligkeit", von seinem „Zorn" und seiner „Gnade". Da alle diese Ausdrücke nicht sinnleere Schriftzeichen oder Klanggebilde (flatus vocis) sein sollen, sondern bedeutungsvolle Worte, so sind damit eine Reihe von hochbedeutsamen Aussagen über die Gottheit ge-

macht, die ein erhebliches positives Wissen von ihrem Da-Sein und So-Sein (Wesen) teils zum Ausdruck bringen, teils ihrerseits voraussetzen. So zum Beispiel haben alle diese Prädikate nur Sinn, wenn sie auf ein persönliches Wesen bezogen werden. Daß dieser persönliche Gott auch als Schöpfer der Welt anzusehen, daß er in dem historischen Christus sich offenbart habe, steht für Barth ebenfalls als selbstverständlich fest. Nicht minder weiß er über das Verhältnis dieses Gottes zu der Welt und den Menschen eine Fülle von Aussagen zu machen, wie das ja aus unseren früheren Darlegungen zur Genüge hervorgeht.

So stehen wir in der Tat vor dem Widerspruch, daß Barth einerseits behauptet, daß Gott für uns gänzlich unerkennbar sei und bleibe, daß er andererseits ihn — wenigstens in einem gewissen Maße — als erkennbar bezeichnet, und daß er selbst reiches Wissen um Gott zu haben meint. Ob nun dieser Widerspruch durch den Hinweis auf das „Paradox" der Religion sich für uns als erträglich dartun läßt oder nicht, das soll hier noch unerörtert bleiben.

Drittes Kapitel

Gott und Mensch

Es ergaben sich zwei bedeutsame Typen der Religion, je nachdem die Verwandtschaft des Menschen mit der Gottheit oder seine Verschiedenartigkeit von ihr be-

sonders stark empfunden wird. Die Religiosität eines Kierkegaard und Barth gehört dem zweiten Typus an.

Die uns bekannte Welt gilt ihnen als die von Gott geschaffene, aber aus ihrer ursprünglichen Einheit mit Gott durch die „Sünde" herausgefallene und darum „erlösungsbedürftige" Welt des „Fleisches", die Welt des Menschen, der Zeit und der Dinge, unsere Welt. Der Mensch befindet sich in dieser Welt im Gefängnis; er ist sein eigener Herr; seine Einheit mit Gott ist in einer Weise zerrissen, die uns die Wiederherstellung nicht einmal mehr vorstellbar werden läßt. Seine Sünde ist seine Schuld, sein Tod sein Schicksal. Seine Welt ein gestaltlos auf- und abwogendes Chaos von natürlichen, seelischen und einigen anderen Kräften. Sein Leben ist ein Schein. Das ist unsere Lage. Es ist wohl begreiflich, daß sie uns die Frage aufdrängen muß: Gibt es überhaupt einen Gott? Jedenfalls muß er als „ganz anders", als völlig verschieden von Mensch und Welt mehr — geahnt, als gedacht werden; der „unendliche qualitative Unterschied Gottes gegenüber dem Menschen" muß stets festgehalten werden. Zwischen ihnen zieht sich eine „Schicksals-", eine „Todeslinie", gleichsam ein „elektrischgeladener Stacheldraht". Freilich immer ist der Mensch in Gefahr, daß er den Sinn für das Spezifische an Gott verliert, daß ihm schwindet „der Gedanke an die Gletscherspalte, an die Polarregion, an die Verwüstungszone, die zu überschreiten ist, wenn der Schritt vom Vergänglichen zum Unvergänglichen wirklich getan werden soll". Die Distanz zwischen Gott und Mensch hat dann

für ihn „keine grundsätzliche, scharfe, säureartig zersetzende" Bedeutung mehr; es verwischt sich der Unterschied zwischen der Unvergänglichkeit, Ursprünglichkeit und Überlegenheit Gottes und der Vergänglichkeit, Relativität und Bedingtheit unseres Da-Seins und So-Seins. Das Auge, das hier *sehen* sollte, wird geblendet. Es entsteht in der Mitte zwischen hier und dort, zwischen uns und dem „ganz Anderen", „der religiöse Nebel oder Brei, wo unter den verschiedenartigsten, bald mehr, bald weniger sexuell gefärbten Identifizierungskünsten und Vermischungsprozessen jetzt die humanen oder animalen Vorgänge zu Gotteserlebnissen erhoben, jetzt das Sein und Tun Gottes als humanes oder animales Erlebnis ‚erfahren' wird". Inmitten jenes Nebels wird vergessen, daß alles Vergängliche zwar ein Gleichnis, aber auch *nur* ein Gleichnis ist; es wird die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes vertauscht mit dem Abbild vergänglicher Wesenheiten. Aber dieses, wenn es auch noch so fein und rein wäre, könnte doch nur ein schwacher Hinweis sein auf den Schöpfer, den Unbekannten, der hier nichts seinesgleichen hat. So ist jedes religiöse Erlebnis, auf welcher Stufe es sich auch abspiele, sofern es mehr als „Hohlraum", sofern es Inhalt, sofern es Besitz und Genuß Gottes zu sein meint, „die unverschämte und mißlingende Vorwegnahme dessen, was immer nur von dem unbekannten Gott aus wahr sein und werden kann. Es ist in seiner Geschichtlichkeit, Dinglichkeit und Konkretheit immer der Verrat an Gott. Es ist die Geburt des Nicht-Gottes, des Götzen."

Echte Religion muß also immer „ausbrechender Dualismus" sein. Wer diesen Tatbestand durch monistisch klingende Floskeln verhüllt, der ist der Religion „ausgezeichneter Verräter" (wie Overbeck sagt), und er tut auch der Welt, der er damit zu Gefallen sein will, den denkbar schlechtesten Dienst. Denn das Geheimnis der absoluten Geschiedenheit des Göttlichen und Menschlichen, das er damit zudecken will, läßt sich nicht zudecken, und „die mit Blumen umwundene Dynamitpatrone wird eines Tages doch losgehen"!

Durch nichts verfehlen sich darum die Menschen öfter und tiefer als durch Ehrfurchtslosigkeit gegen Gott. Wir meinen zu wissen, was wir sagen, wenn wir „Gott" sagen. Wir weisen ihm die höchste Stelle in unserer Welt zu. Wir stellen ihn damit grundsätzlich auf eine Linie mit uns und mit den Dingen der Welt. Wir drängen uns respektlos in Gottes Nähe und ziehen ihn unbedenklich in unsere Nähe. Wir erlauben uns, in ein Gewohnheitsverhältnis mit ihm zu treten, mit ihm zu rechnen, als ob das nichts Besonderes wäre. Wir wagen es, uns als seine Vertrauten, seine Kinder, seine Sachwalter und Verkünder aufzuspielen. Wir verwechseln so das „Ewige" mit dem Zeitlichen: darin besteht das Ehrfurchtslose unseres Verhaltens zu Gott. Aber eben damit verfehlen wir uns zugleich durch Unbotmäßigkeit gegen Gott. Ohne daß es uns zum Bewußtsein kommt, beanspruchen wir meist die Herren in diesem Verhältnis zu sein. Es handelt sich uns nicht um Gott, sondern um unsere Bedürfnisse, nach denen

sich Gott richten soll. „Unser Übermut verlangt zu allem anderen auch noch Erkenntnis und Zugänglichkeit einer Überwelt. Unser Tun ruft nach tieferer Begründung, nach jenseitiger Belobigung und Belohnung. Unsere Lebenslust begehrt nach frommen Stunden, nach Verlängerungen in der Ewigkeit. Indem wir Gott auf den Weltenthron setzen, meinen wir uns selbst. Indem wir an ihn ‚glauben', rechtfertigen, genießen und verehren wir uns selbst. Unsere Frömmigkeit besteht darin, daß wir uns selbst und die Welt feierlich bestätigen, daß wir uns den Widerspruch andächtig ersparen. Sie besteht darin, daß wir uns unter allen Zeichen der Demut und Ergriffenheit gegen Gott selbst — auflehnen. Wir verwechseln die Zeit mit der Ewigkeit, das ist unsere Unbotmäßigkeit!"

Sofern wir nicht „durch den Glauben gerecht sind vor Gott", befinden wir uns tatsächlich, auch wenn wir es nicht wissen, in einem Kriegszustand mit ihm: unsere Liebe zu ihm ist dann die — die Distanzen verkennende — (zinzendorfisch-romantisch-indische) Gottinnigkeit ohne die Furcht des Herrn, jene Gottinnigkeit, die in ihrem Wesen einem Nicht-Gott, dem Gott dieser Welt, einem Götzen gilt, womit wir uns gerade unter den „Zorn Gottes" und in die Reihe seiner Feinde stellen. Alle Identifizierung des Menschen mit Gott muß unvermeidlich seine Isolierung Gott gegenüber nach sich ziehen; alle „Romantik der Unmittelbaren" mit ihrem Geschrei: Hier ist der Tempel des Herrn! (Jerem. 7, 4) fordert den Zorn Gottes heraus; denn sie entspringt der

Hybris, der Überheblichkeit, der Sklavenunbotmäßigkeit, in der die Distanz zwischen Gott und Mensch verkannt und unfehlbar ein Nicht-Gott auf den Thron erhoben wird.

Es bleibt also dabei, daß die Menschen: Juden und Griechen, das heißt Gotteskinder und Weltkinder „von Natur", als „Menschen" Kinder des Zornes sind, ohne Ausnahme und Ausweg hingegeben an die Fremdherrschaft der Sünde (Römer 5, 12–14). Sünder sind wir und Sünder bleiben wir. Alle Menschengeschichte bedeutet Beschränktheit und Vergänglichkeit. „In dem Engpaß dieser Lage gibt es kein Ausweichen, weder nach vorwärts noch nach rückwärts. Unter dieser Anklage können wir schlechterdings nur verharren."

„Sünde" ist also die grundsätzliche Bestimmtheit und Einstellung des Menschen, wie wir ihn kennen (des „empirischen" Menschen im Sinne Kants). Von dem Menschen, der nicht „Sünder" wäre, können wir nichts wissen. Sünde ist die Macht, unter die der Mensch dieser Welt gestellt ist. Die konkrete Sünde des einzelnen Menschen ist nur die mehr oder weniger deutliche Veranschaulichung dieser allgemeinen Menschenlage; sie mag bedeutsam sein für das Gericht, mit dem gerade dieser Einzelne von der allgemeinen Lage bedrückt ist, sie hat aber nicht die Bedeutung einer Veränderung der grundsätzlichen Bestimmtheit und Einstellung. „Sünde" ist die herrschende Macht in der Welt, die wir kennen, in der Welt der Menschen, unabhängig davon, wie sie im einzelnen Menschen in dieser Welt zum Ausbruch kommt. Sünde aber bedeutet „Raub an Gott". Anschaulich wird

uns dieser Raub immer als jenes kecke Überschreiten der zwischen Gott und Mensch gezogenen „Todeslinie" – daß der Mensch als solcher „sterben" muß, um zu Gott zu kommen –, als jenes trunkene Verwischen der Distanz zwischen ihm und uns, als jene Vergöttlichung der Menschen und Vermenschlichung Gottes in Form der Aufrichtung der „romantischen Unmittelbarkeit", Nicht-Gottes, des Gottes dieser Welt. Kurz das Wesen der Sünde ist, wie schon gesagt, „Ehrfurchtslosigkeit und Unbotmäßigkeit"!

Die „Sünde", der „Raub an Gott", kann – ihrem Wesen nach betrachtet, nicht als geschichtliches Ereignis aufgefaßt – auch gedacht werden als ein Herausfallen des Menschen aus seiner unmittelbaren Einheit mit Gott, eine „angemaßte Selbständigkeit, ein Zerreißen des geistigen Bandes, das Gott, Welt und Mensch als Schöpfer und Geschöpf zusammenhält, ein des Ursprungs vergessendes sich neben und außer Gott Stellen, ein unkindliches, unsachliches Abstandnehmen von Gott als dem Leben unseres Lebens. Sünde ist der vom Teufel inspirierte Wahn des „Eritis sicut Deus" (ihr werdet sein wie Gott).

Das Leben in der zeiträumlichen Welt, in der Welt der Dinge und des Menschen ist als solches das Leben in der unanschaulichen Gottesferne des Abfalls und in der nur allzu anschaulichen Gottesnähe des Anthropomorphismus. Keine Unzweideutigkeit, keine Reinheit, keine Sündlosigkeit, keine Gerechtigkeit, die vor Gott gilt in diesem Leben!

Aber aus dem Bewußtwerden dieser Sachlage, aus der Erkenntnis unserer Geschiedenheit von Gott könnte uns eine letzte, feinste Gefahr und Versuchung erwachsen: es könnte ja das Wissen von der menschlichen Begrenztheit und „Sündhaftigkeit" als eine Maximalleistung menschlicher Intelligenz, „das Stillwerden vor Gott selbst (wenn zum Beispiel die Sprüche des Angelus Silesius als psychologische Rezepte gemeint sein oder gelesen werden sollten!) als kühnste Schulung menschlicher Frömmigkeit, das Stehen im ‚Augenblick' (der doch kein Augenblick ist, da man stehen kann) als höchstes, extremstes menschliches Erlebnis, es könnte die ‚Todesweisheit' (Overbeck) als allerneueste menschliche Lebensweisheit aufgefaßt werden! Es könnte als Triumph des Pharisäismus der neue Pharisäismus, fürchterlicher als jeder frühere, auftreten, der es fertig bringt, nicht einmal ‚selbstgerecht', sondern zu allem auch noch demütig zu sein! Menschengerechtigkeit ist ja zu allem fähig, auch zur Selbstaufhebung und -auslöschung, wenn es sein muß (Buddhismus, Mystik, Pietismus)." Vor diesem letzten Mißverständnis muß man sich mehr als vor allen anderen hüten; es hat schon manchen, der unmittelbar vor den Toren der Gerechtigkeit Gottes stand, im letzten Augenblick noch „ausgeschlossen". „Denn die Beugung unter das göttliche Nein und die Erwartung des göttlichen Ja" darf sich nicht darstellen als ein „letzter frechster titanischer Schlag des nach der Immanenz und Transzendenz Gottes lüsternen Menschen".

Erst wenn alle Selbstgerechtigkeit, aller Pharisäismus

vom Menschen abgefallen ist, erst wenn der Mensch gleichsam „nackt" vor Gott steht und von ihm bekleidet wird, vollzieht sich der Übergang vom Standpunkt des Menschen, auch aller menschlichen, allzumenschlichen „Religion" zum „Standpunkt" Jesu, vollzieht sich der Übergang von einer altgewohnten zu einer unerhört neuen Rechnungsweise zwischen Gott und den Menschen. Der „Mensch vor Gott" ist der „Mensch in seiner letzten Not und Hoffnung". Eine andere Beziehung zu dem wahren Gott als die, die auf dem Wege Hiobs zustande kommt, gibt es nicht. Findet diese „Brechung" alles Menschenstolzes, alles menschlichen Selbstbewußtseins nicht statt, so bleibt unser Denken leer, formal, bloß kritisch, unfruchtbar, unfähig, die Fülle der Erscheinungen zu meistern. Auch unser Herz bleibt blind, weltfremd unsere Seele und seelenlos unsere Welt; wir wandern dann „in der Nacht", unter dem „Zorne Gottes"; denn der Mensch weicht dann dem wahren Gott aus, an den er sich und die Welt verlieren mußte, um beides wiederzufinden.

Was nun aber unter der Versöhnung mit Gott, unter der Erlösung und Begnadigung zu verstehen sei, das zeigt das Schicksal des Paulus, seine Wandlung vom Saulus zum Paulus. „Er ist in seine Schranken gewiesen worden. Er hat Gottes Recht unter Furcht und Zittern respektieren gelernt. Er ist als Saulus aufgehoben worden. Seine Laufbahn brach ab. Er erblindete. Und da begann er Gott zu lieben, da erkannte er ihn als seinen und aller Menschen Schöpfer und Erlöser, da fing der Eifer für ihn an zu brennen. Die

Barmherzigkeit Gottes ergriff ihn, als ihm die vernichtende Heiligkeit Gottes offenbar wurde. Indem er ein Wartender wurde in Beziehung auf Gott, wurde er ein Habender, ein Friedenhabender und darum ein mit Gott Eilender. Nun ist Gottes große Aufmerksamkeit auf ihn, den Kleinen, Schwachen, gerichtet. Nun liegt die Last eines umfassenden göttlichen Auftrags auf ihm. Nun steht die Macht Gottes unabsehbar stark hinter ihm."

Auch der Sinn des Todes Christi ist in der Deutung zu finden, daß nur durch das Sterben des „alten", des von Gott getrennten, aber dabei sich gottähnlich dünkenden Menschen der „neue" Mensch werden kann. Der Sinn von Christi Tod ist insofern — Gott: Gott als die jenseits dieses unseres Lebens liegende und darum nur im Gleichnis des Todes zu veranschaulichende „neue (unmögliche) Möglichkeit des Menschen". Eben weil diese neue Möglichkeit des Menschen seine wirkliche Gottesnähe und Gerechtigkeit ist, kann sie nur im Gleichnis des Todes als der grundsätzlichen Verneinung aller seiner alten Lebensmöglichkeiten veranschaulicht werden.

So ergibt sich für Barth folgende Deutung des Todes Christi, seiner erlösenden, rechtfertigenden Kraft: „Sofern Christus tatsächlich in seinem Tod als der in Gott lebende Mensch an meiner Stelle steht, sofern ich tatsächlich ‚glaubend' (Römer 6, 8) an seinem Tode teilnehme, um mit ihm zu leben, ist ein grundsätzlich Anderer ‚ein für allemal' in meinen Gesichtskreis getreten. Dieser Andere als das Gegenüber, mit dem ich

unanschaulich eins bin, so gewiß ich anschaulich eins bin mit dem sterbenden Christus, dieser Auferstandene, dieser dem Leben in der Sünde Gestorbene, dieser in Gott Lebende ist der Mensch, das Individuum, die Seele und der Leib – er steht an meiner Stelle, er ist ich. Und darum, weil der Tod Christi das Ende des Lebens ist, das noch sterben kann und sterben muß, der Triumph grundsätzlicher Sündlosigkeit über die Möglichkeit der Sünde, die Verkündigung: Dir sind deine Sünden vergeben! Darum, weil Christus nicht mehr stirbt, weil die Reihenfolge Tod und Auferstehung nicht umkehrbar ist – darum auch nicht die Reihenfolge Sünde und Gnade, darum bin ich, in Christus für Gott lebend, als solcher der der Sünde Gestorbene. Ich kann nicht Sünder und Begnadigter sein. Ich kann nur in der Umkehr (in der nicht umzukehrenden Umkehr!) von der Sünde zur Gnade stehen."

Solange wir unerlöst sind, solange uns die Idee des neuen Menschen noch nicht gepackt hat, sehen wir nur die Zweiheit von Gott und Mensch. Diese Zweiheit ist ja die Zweiheit des seine Andersheit und Eigenheit Gott gegenüber wissenden und wollenden, des von Gott gelösten, in die Relativität gestürzten und endlich und zuletzt auch noch „religiösen" Menschen (als bloßen Menschen). Durch seine (meist unbewußte) Ehrfurchtslosigkeit und Unbotmäßigkeit hat er sich gegen Gott und seine Wahrheit blind gemacht. „Er kann nur noch in Kontrasten, in Antinomien, in Spannungen denken. Er ist der Unerlöste, der von keinem Eins weiß. Der

Mensch aber, mit dem Gott ist, und der also, kraft göttlicher Initiative, an Gottes Seite steht, weiß von keiner Zweiheit, denkt nicht in Antinomien, hat niemand und nichts gegen sich. Hier hat dieses Verwesliche angezogen die Unverweslichkeit und dieses Sterbliche die Unsterblichkeit. Hier ist erfüllt das Wort: Der Tod ist verschlungen in den Sieg (1. Kor. 15, 54)."

So ist der Mensch durch den Christustod „neu geschaffen", ins „wirkliche Leben" versetzt. Die göttliche Rechtsordnung, unter die wir in Christus gestellt sind, bedeutet Revolution gegen das Weltgesetz der Sünde, Rehabilitation des wahren Menschen, grundsätzliche Befreiung von der Gewalt, die alle Wesen bindet. Der Mensch soll nicht in den Ketten der „Welt", sondern die Welt, selber befreit, zu seinen Füßen liegen. Aufgehoben ist seine kausale Fesselung, die ihn zum bloßen Glied in der Reihe des Naturgeschehens macht. Durch die Begnadung in Christo ist er unter das Gesetz der Freiheit gestellt, das als seine absolut neue, nun unableitbare Bestimmung identisch ist mit dem für das Reich Gottes charakteristischen Gesetz des Lebens (Römer 5, 18). Denn in Gott begründet steht er frei über der Sünde. Er hat in seiner „Unsterblichkeit" (das heißt doch wohl: in seinem Dienst an „ewigen" Werten) seinen freien Lebenszweck gefunden und in seinem freien Zweck die Freiheit des Willens, dem nun, ob er siegt oder unterliegt, alles Vergängliche zum Gleichnis des Unvergänglichen werden mag. „Er hat mit seinem freien Willen sich selbst gefunden und in sich selbst das königliche, das unermeßlich

und unbedingt hohe und würdige, das lebenswerte, das ewige Leben."

Freilich dürfen wir nicht wähnen, daß dies Finden des „ewigen Lebens" für uns je ein in der Zeit vollendetes Ereignis werden könnte. Vielmehr muß immer daran gedacht werden, „daß die Identifikation des alten mit dem neuen Menschen in jedem zeitlichen Moment erst zu vollziehen* (!), daß auch jenes freisprechende Urteil über uns erst verkündigt, daß ihm in der Zeit keine, gar keine dinglich gegebene Erlöstheit entsprechen kann*. Auf der Schwelle steht der Mensch auch in dieser Hinsicht: auf der Schwelle des Reiches Gottes, das ein Reich der Freien, der Befreiten ist. Aber er steht auf dieser Schwelle hoffend und, weil hoffend, nie ganz ohne verlaufende Gegenwart dessen, was er hofft."

Für die wirklich „Berufenen", die Gott in echtem Sinne lieben, für die wird es nie „schon geschehen", schon „erledigt" sein, daß die Liebe zu Gott ausgegossen sei in ihre Herzen durch den heiligen Geist. Der Ewige als Unbekannter, Unanschaulicher ist ihr Berufer, und gerade als solchen lieben sie ihn. In dem Augenblicke, da sie Gott anders, in einem direkten Verhältnis, als Besitzende, Genießende, Gesicherte lieben würden, wäre Gott nicht mehr Gott und ihre Berufung nicht mehr „Berufung". Diese ist für sie auch nicht Anlaß, sich für etwas Besseres zu halten, oder sich äußerlich von anderen abzusondern.

---

* Von mir gesperrt!

Die Menschen, die Gott nicht nur zu lieben meinen, sondern wirklich lieben, werden sich nie dagegen verwahren, daß sie mit „Unberufenen", mit „falschen Propheten", mit eitlen „Thyrsusträgern" in eine Reihe gestellt und verwechselt werden. Wundern werden sie sich darüber gar nicht, sie werden Gott die Ehre geben, wenn man sie nicht mit jenen verwechselt. Sie werden sich auch auf ihre Berufung nicht berufen, eingedenk, daß sie sich so bequem nicht als Berufene legitimieren können. Sie werden auch nicht in Seligkeit und Herrlichkeit leben. Vielmehr sind die, die Gott lieben, dazu bestimmt, gleichsam den Leidens- und Todesweg Jesu zu gehen, freilich auch mit ihm aufzuerstehen. „Schwerste letzte Bedrängnis ist ihr Lebensweg, wie er sich auch gestalten möge: die Bedrängnis derer, die zwischen dem unbekannten Gott und der nur zu bekannten Welt nicht mehr ein noch aus wissen. In dieser Bedrängnis Gott lieben, die Bedrängnis Jesu in Gethsemane und Golgatha veranschaulichen und verkündigen, den ‚unbegreiflichen Weg', der mit der Taufe am Jordan und mit den Versuchungen beginnt und mit dem Kreuz endigt, mitgehen und also Botschafter sein an Christi Statt, also das Wort der Versöhnung wehrlos, in letzter Sachlichkeit also Gericht über sich selbst aufgerichtet sein lassen (2. Kor. 5, 19–20) – das heißt Gott lieben!"

„Das Reich Gottes ist das Reich, das genau jenseits des Kreuzes anfängt, also jenseits aller als ‚Religion' oder ‚Leben', Konservatismus und Radikalismus, Physik oder Metaphysik, Moral oder Übermoral, Welt-

freude oder Weltschmerz, Menschenliebe oder Menschenverachtung, aktive oder passive Lebensgestaltung, aller als dies oder das, so und so aufzufassenden menschlichen Möglichkeiten. Der Gang Jesu ist wesentlich ein Vorbeigehen an allen diesen Möglichkeiten!" Auch die höchsten religiösen Erlebnisse, die wir an Jesus, selbst am gekreuzigten Jesus machen können, gehören immer noch zu den Dingen, an denen Jesus vorbeigegangen ist, um zu sterben. Wie sollten wir, sofern wir „Lebende" sind — in der Zeit —, nicht immer wieder schwach oder ehrfurchtslos neben dem Sterbenden stehen — es sei denn, daß wir durch den Glauben selber mit Christus „Sterbende" geworden. Eben dieses Sterben mit Christus, dieses Überwinden des bloß Menschlichen und der „Welt", kraft dessen wir werden, was wir nicht sind, begründet das Leben des neuen Menschen . . .! Keine seelisch-geschichtliche Tatsache, keine für uns erkennbare Brücke führt von dem „alten" Leben zur „neuen" Lebensmöglichkeit. Sofern wir wir sind, sofern wir Menschen sind, sind und bleiben wir Gottes Feinde, von Natur geneigt, Gott und unseren Nächsten zu hassen, in keinem Sinn Bürger und Erben des Himmelreichs, sondern von Haus aus seine Hinderer und Zerstörer. Indem der neue Mensch in das Licht des Sterbens Jesu tritt, trete ich, der ich nicht der neue Mensch bin, unvermeidlich in seinen Schatten. Es ist und bleibt also die Bestimmung des neuen Subjekts, die Prädikation: Wir sind* — neue

* Von mir gesperrt!

Menschen! immer dialektisch, indirekt, allein durch den Glauben begründet ... in keinem Moment darf diese dialektische Voraussetzung sich verhärten und verholzen zu einer direkten Gegebenheit!

Das dürfte doch wohl nichts anderes bedeuten als: wir „sind" eigentlich nie die neuen Menschen; über das Streben danach, über das Glauben an die Idee des neuen, des „gerechten" Menschen und über das zuversichtliche Wollen in der Richtung auf diese Idee kommen wir nie hinaus. Das „Reich Gottes" bleibt, solange es Zeit und Welt gibt, immer ein kommendes.

Mit dieser Auslegung von Barths Worten über den „neuen Menschen" stimmt auch die Deutung, die er von dem Begriff der „Auferstehung von den Toten" gibt. Die Worte der Schrift: „Was suchet ihr den Lebendigen unter den Toten?" besagen nach ihm: man darf die Wahrheit Gottes nicht auf der Ebene, in dem Raum suchen, wo geschichtliche Größen, wie „das Christentum", auf- und niedersteigen, werden und vergehen, ihre Möglichkeiten und ihre Schranken haben. Der Begriff der „Auferstehung" ist Korrelatbegriff zu dem des „Todes". „Tod" aber bedeutet hier: das „Ende aller geschichtlichen Dinge als solcher", also auch alles uns bekannten Menschenlebens und des „empirischen" Menschen überhaupt. Christus ist „auferstanden", „lebendig gemacht nach dem Geist", offenbart als der „neue" Mensch unter dem neuen Himmel, auf der neuen Erde, sofern er getötet ist nach dem Fleische. Das letztere aber will sagen: „sofern er alle anschaulichen, menschlichen, geschichtlichen

Möglichkeiten (und wären es die des erstaunlichsten hyperphysischen Daseins!) eben als solche (als anschauliche, menschliche, geschichtliche Möglichkeiten!) preisgegeben und hinter sich gelassen hat, um zu sterben". Glaubend wagen wir es, das Auferstehungsleben Jesu zu wissen als unser Leben, gemäß dem Paulus-Worte (Römer 6, 8): „Wir werden mit ihm leben." Aber die „Wir", die dieses Leben „unser" nennen, sind nicht wir in der Zeit lebende Menschen. Der Glaube, der dieses neue Leben weiß, kann immer nur als unser „Sterben" mit Christus, als „ehrfürchtiges, demütiges, liebendes Nicht-Wissen" Ereignis werden. „Sofern er es wird, sofern mit dem unanschaulichen unmöglichen Erkenntnisobjekt, das uns in der Anschaulichkeit des Todesweges Jesu entgegentritt, ein ebenso unanschauliches unmögliches Erkenntnissubjekt (jenseits der Linie, die Tod und Leben scheidet und verbindet) gesetzt ist, sofern das Futurum ressurectionis: ‚wir werden leben' als die Kehrseite des Christustodes die Voraussetzung eines neuen ‚Wir' ist, sind wir neue Menschen und sind wir in der positiven Unmöglichkeit, das Leben, in dem die Sünde eine Möglichkeit ist, wiederum zu leben." Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß auch hier dies „sind" abhängig gedacht wird von einer „unmöglichen" Bedingung, einem ewigen „Futurum", also einer nie Gegenwart werdenden Zukunft.

Viertes Kapitel

Zeitliche Werte und ewiger Wert

Unbeschadet aller Versicherungen Barths, daß Gott „unbekannt" und unerkennbar sei, steht ihm neben manchem anderen auch das von vornherein als selbstverständlich fest, daß Gott das im höchsten Sinne Wertvolle sei. Es ist dabei zu beachten, daß dieser Wertcharakter des Göttlichen gelegentlich — theologischer Sprechweise gemäß — unter Ausdrücken sich verbirgt wie „Realität", „Wahrheit", „Ewig" und „Ewigkeit".

Barth macht sich das Wort Calvins zu eigen: „Indem wir Gott als unseren Gott preisen, eröffnet sich uns die Quelle aller nur denk- und wünschbaren Güter. Denn Gott ist nicht nur das höchste aller Güter, sondern ihr Inbegriff und ihre Vollzahl. Er wird aber unser Gott durch Christus."

Als Inbegriff alles wahrhaft Wertvollen wird nun Gott in mannigfache Beziehungen zu dem gesetzt, was wir in Welt und Leben als wertvoll schätzen.

Zunächst wird auch hier wieder — entsprechend der religiösen Grundtendenz Barths, die „Distanz" zwischen Gott und Welt zu betonen, ihren „unendlichen qualitativen Unterschied" einzuschärfen — die gar nicht auszumessende Überlegenheit der göttlichen Wertfülle gegenüber allen weltlich-menschlichen Werten hervorgehoben. „Gott ist keine seelische und geschichtliche Größe, sondern als das Maß und der Inbegriff und der Ursprung aller Größe

[das heißt: alles Wertes] absolut verschieden* von allem, was uns Licht, Kraft und Gut ist." Ja, man darf wohl behaupten, daß in diesem ungeheuren Bewertungs-Unterschied zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen eben der Grundcharakter Barthscher Religiosität: das überwältigende Distanzgefühl, wurzelt.

Man wird freilich denken, daß hierfür mindestens ebenso wichtig sei der Unterschied, der (nach der Auffassung des religiös Gläubigen) zwischen Gott und Mensch bestehe, sofern jener der „Schöpfer", dieser das „Geschöpf" sei, jener als ens a se, das heißt gleichsam „aus sich", wesensnotwendig existiere, während der Mensch von Gott ins Dasein gerufen und durch dessen Kraft im Dasein gehalten werde. Aber streng genommen, gibt es keine Gradabstufungen des Existierens; man existiert oder existiert nicht; es kann nicht eines „mehr" oder „in höherem Grade" existieren als ein anderes. Nur dann wird man die absolute, von nichts Anderem abhängige Existenz Gottes höherstellen, als die relative, (von Gott) abhängige des Menschen, wenn man die Existenz überhaupt schätzt. Ein Wesen, das im Existieren nur einen Unwert sähe, würde — wenn es nicht sofort verschwinden könnte — jedenfalls die relative Existenz der wesensnotwendigen vorziehen, da bei jener sich ihm wenigstens die Möglichkeit und Hoffnung böte, das wertwidrige Dasein zu verlassen. Nur weil der machtvolle instinktive „Wille zum Leben" uns allen das Dasein unmittelbar als etwas

* Von mir gesperrt.

Wertvolles erscheinen läßt, dünkt es uns selbstverständlich, daß die absolute Existenz den Vorrang vor der relativen haben müsse. Und da sich die hier vorliegende Bewertung als eine uns selbstverständliche leicht unserer Beachtung entzieht, so sehen wir als Grade der Existenz oder Wirklichkeit an, was im Grunde ein Gradunterschied des Wertes darstellt. Begünstigt wird diese Verwechslung noch dadurch, daß in der Theologensprache „Wert" nicht selten als „Realität" (was mit „Wirklichkeit" gleichbedeutend ist) bezeichnet wird, ferner daß mit „ewig" und „zeitlich" — was an sich Wirklichkeitsunterschiede bedeutet — ein durchgreifender Wertunterschied seinen Ausdruck findet.

Im Hinblick auf die ungeheure, eigentlich nicht zu überbrückende Kluft zwischen göttlichem und menschlichem Wert ergeben sich nun gleichsam verschiedene Ansichten des menschlichen Wertgebietes, je nachdem dies als ein von Gott losgelöstes, ja ihm gegensätzliches oder als zu ihm in positiver Beziehung stehend gesehen wird.

Ist Gott, wie es in jenem oben angeführten Worte Calvins heißt, nicht bloß das höchste Gut, sondern der Inbegriff alles Wertvollen, so würde, streng genommen, daraus sich ergeben, daß allem Irdisch-Menschlichen überhaupt kein Wert zukommen könne, und daß ihm eben darum auch aller „Sinn" fehle; denn „Sinn" erhält ein Geschehen oder Tun nur dadurch, daß es der Verwirklichung eines Wertes dient. In der Tat stellt auch Barth einmal den Satz auf: „Sinn bekommt unser Leben in dieser Welt nur durch seine Beziehung auf den

wahren Gott." Auf sich selbst gestellt, von der Beziehung zu Gott gelöst, wird so das Leben des Menschen sinnlos; der Mensch sieht sich dann lediglich sinnlos waltenden Weltkräften gegenüber, er steht — religiös gesprochen — „unter dem Zorn Gottes". Er verfällt dem Zweifel oder wohl gar der Verzweiflung an allem Wert. „Indem wir von der Relation der zeitlichen Dinge auf ihren ewigen Ursprung absehen, rücken wir sie in das Licht der vernichtendsten, der wahrhaft unheilbaren Skepsis."

Indessen zeigt die Erfahrung, daß auch die von Gott losgelösten Menschen Werte mannigfachster Art schätzen. Der Abfall von Gott ist doch darin bedingt, daß anderes wertvoller erscheint als Gott, daß irdische Mächte und Güter auf den Thron erhoben und mit dem Strahlenkranz der „ewigen Kraft und Gottheit" umgeben werden, während der Schöpfer immer abstrakter, unbeliebter und unbedeutsamer wird. „Die einzige Wirklichkeit [im Sinne des wahrhaft Wertvollen!]: der unbekannte, der lebendige Gott erscheint nun luftig, problematisch, irreal — wogegen das höchst Luftige, Problematische und Irreale: die von ihm gelöste Welt, der durch keine Erinnerung an ihn gebrochene Mensch in einem Heiligenschein von Sicherheit, Notwendigkeit und Realität dasteht." Im Grunde sind sich die Vertreter auch der philosophisch-theologischen Weltanschauung mit denen der naturwissenschaftlich-historischen darin einig, daß die Welt „heilig und verehrungswürdig" sei — zur Not auch abgesehen vom Schöpfer. Ja, man geht so weit, die Welt nicht bloß neben Gott, sondern sie an seine Stelle zu setzen, sie selbst zum Gott zu machen

und für sie – nach dem Vorbild von David Friedrich Strauß – dieselbe Pietät zu fordern, wie sie der „Fromme alten Stils" für seinen Gott forderte.

Aber es hilft nach Barths Urteil nichts, wenn die ungebrochene Natürlichkeit religiös verklärt wird. Sie ist nicht „rein"*. Es ist in ihr stets die „Unnatur und Widernatur"* verborgen, die nur auf die Stunde wartet, da sie hervorbrechen kann. „Der Vertauschung von Gott und Welt entspricht, weil sie ein Laufenlassen der Natur bedeutet, die Vertauschung des Unentbehrlichen, Unvermeidlichen an seine dämonische Karikatur, die doch grundsätzlich mit jenem auf einer Linie liegt. Das ohnehin Bedenkliche rollt dem Absurden entgegen. Denn die Grenze zwischen dem „Normalen" und dem Perversen öffnet sich, wenn zwischen Gott und Mensch nicht eine geschlossene Grenze, eine letzte unerbittliche Schranke und Hemmung ist."

Wenn aber auch die gottentfremdete Welt unzweifelhaft dem Menschen Wertvolles und ihn Anlockendes bietet, so kann Barth seine Behauptung, daß aller Wert in Gott sei, doch verteidigen durch die Unterscheidung von wahrem Wert und Scheinwert. Jene irdischen Werte sind dann eben nur „Scheinwerte".

Nun besteht ja das religiöse Leben darin, daß jene scheinbar unüberbrückbare Kluft zwischen Gott und Mensch doch irgendwie überbrückt wird, daß eine positive Beziehung zwischen beiden eintritt.

Damit wird die Scheinhaftigkeit der bloß „irdischen"

---

* Auch diese Ausdrücke bezeichnen hier augenscheinlich Wertbegriffe.

Werte aufgedeckt, die Sinnlosigkeit des bloß „menschlichen" Treibens enthüllt. „Die Aufdeckung des Un-Sinns ist auch die Offenbarung des Sinns."

Wenn wir nun die Frage aufwerfen: ist die Beziehung der „göttlichen" und der „menschlichen" Werte lediglich zu denken als die von „wahrem" und „scheinhaftem" Wert (dem vom Standpunkt des wahren Wertes aus beurteilt gar kein Wert oder gar Unwert zukommt), so stellt sich uns in den Äußerungen Barths darüber ein gewisses Schillern und Schwanken dar. Seine Grundtendenz auf absolute Distanz, radikale Scheidung verlangt zweifellos eine Bejahung der aufgeworfenen Frage. Dem entspricht zum Beispiel ein Satz wie dieser: „Gibt es überhaupt, im Ernste gesprochen, etwas Besonderes, wenn alles unter den Zorn Gottes gestellt ist, alle Besonderheit als Rettung, Ausnahmebildung und Beruhigung aufgehoben ist? Gibt es Höhepunkte in der Geschichte, die mehr sind als größte Wellen im Strom der Vergänglichkeit, stärkste Schatten unter anderen Schatten?"

Solche Äußerungen erinnern an das bekannte Augustinische Wort, daß die „Tugenden der Heiden glänzende Laster" seien.

Ihnen lassen sich aber andere anreihen, nach denen durch die Vergleichung der irdischen Werte mit dem göttlichen sie nicht völliger Verdammnis anheimfallen, sondern nur gleichsam „relativiert" werden. Die beiden Auffassungen unmittelbar nebeneinander finden sich in folgender Stelle: „Was bist du, wenn Gott selbst nicht

für dich eintritt? Wenn er das „Werk" nicht findet bei dir, im Verborgenen deines Herzens: das Gebet des Zöllners, die Bitte des verlorenen Sohnes, das Schreien der Witwe vor dem ungerechten Richter? Dann steht dein Tun da als das, was es ist: deine Rechtlichkeit als Diebstahl (wer stiehlt nicht?), deine Reinheit als Ehebruch (wann wäre Sexualität rein?), deine Frömmigkeit als eitle Anmaßung (denn welcher Fromme träte Gott nicht zu nahe?)." An diese Ausdrücke radikaler Verwerfung schließt sich aber sofort der mildere Satz: „Oder lohnt es sich etwa, im Gerichte Gottes die Stufen höherer und niederer Weltlichkeit zu unterscheiden?" Gewiß klingt das zunächst auch wesentlich negativ: aber wenn im Vergleich zum göttlichen Wert die Unterschiede unter den irdischen Werten als unbeträchtlich, nicht mehr der Beachtung würdig hingestellt werden, dann wird doch damit stillschweigend anerkannt, daß solche Wertunterschiede, mithin auch Werte, die sich unterscheiden, vorhanden sind. Dieses Nebeneinander radikaler Verwerfung und bloßer Relativierung irdischer Werte und Wertunterschiede tritt auch in folgender Betrachtung hervor: „Geschichte ist das Spiel der vermeintlichen Vorzüge des Geistes und der Kraft der einen Menschen vor den anderen, der durch die Ideologie von Recht und Freiheit heuchlerisch verhüllte Kampf ums Dasein, das Auf- und Abwogen alter und neuer Menschengerechtigkeiten, die einander gegenseitig an Feierlichkeit und Nichtigkeit (!) überbieten. Das Gericht Gottes ist das Ende der Geschichte. Ein Tröpflein Ewigkeit hat mehr (!)

Gewicht als das ganze Meer der der Zeit unterworfenen Dinge. Am Maßstab Gottes gemessen verlieren die Vorzüge des Menschen ihre Höhe, ihren Ernst, ihre Tragweite, sie werden verhältnismäßig [das ist ‚relativ'!]. Auch die höchsten, die geistigsten, die gerechtesten Gegensätze unter Menschen erscheinen hier, wie sie sind: in ihrer natürlichen, innerweltlichen, profanen ‚materialistischen' Bedeutung. Die Täler werden erhöht, die Hügel erniedrigt. Der ‚Kampf der Guten mit den Bösen' ist aus. Die Menschen treten in eine Linie." Mit dem letzteren aber ist gesagt, daß die Unterschiede von gut und bös geradezu aufgehoben werden. Wie wenig jedoch diese radikale Verwerfung der menschlichen Werte als solcher festgehalten wird, verrät sich in der gleich folgenden Erklärung: „Der, der richtet [Gott] ist auch der, der alles zurechtbringt. Die Aufdeckung des Unsinns ist auch die Offenbarung des Sinns. Das Neue ist auch die tiefste Wahrheit des Alten ... Das Vergängliche ist, als solches erkannt, das Gleichnis des Unvergänglichen ... Gott ist gerade als solcher kein Ding an sich, keine metaphysische Wesenheit neben anderen Wesenheiten, kein Zweiter, Anderer, Fremder neben dem, was ohne ihn wäre, sondern der ewige, der reine Ursprung alles dessen, was ist..."

Hier wird doch augenscheinlich das Verhältnis der göttlichen Werte zu den menschlichen als ein vorwiegend positives gedacht. Wenn sie in den Gesichtskreis des Menschen treten, so erkennt er in diesem „Neuen" „die tiefste Wahrheit des Alten", das heißt: seinen eigentlichen Wert. Das „Vergängliche" erhält so mindestens die positive

Bedeutung, auf das Unvergängliche hinzuweisen*, und wenn alles, also auch das Menschlich-Irdische, in Gott seinen Ursprung hat, so kann es doch wohl selbst durch die Entfremdung von Gott nicht gänzlich wertlos oder wertwidrig werden. Sein Wert muß wieder zum Vorschein kommen, wenn die Versöhnung mit Gott eintritt. „In der radikalen Aufhebung der geschichtlichen und seelischen Wirklichkeit, in der umfassenden Relativierung ihrer Stufen und Gegensätze erscheint *ihre wahre, ihre ewige Bedeutung***."

Aber die „ewige" Bedeutung des Menschlich-Geschichtlichen ist nicht etwa so zu verstehen, als zeigten sich innerhalb der Geschichte „*Stufen*", „an die sich etwa das Gute [das ewig Wertvolle] als der ganz gelungene Versuch *anreihen* würde." Vielmehr ist jenes „Gute" gegenüber allen noch so gelingenden Versuchen *nur* in der „inkommensurablen Überlegenheit Gottes zu sehen", und jene Versuche verbleiben in ihrer ganzen reinen Negativität (nicht bloß „Unvollkommenheit"!) gegenüber dem, was da versucht wird. Immerhin gilt es, „diese *relativen* Möglichkeiten des Guten inmitten des Bösen als solche zu erkennen, sie als die Schattenbilder der Umrisse eines Gegenüberstehenden gelten zu lassen und ernst zu nehmen, sie zu erwägen und zu betätigen als Übungen und Darstellungen, die nicht unterbleiben können". —

* So wird auch in ausführlicher Erörterung S. 93 ff. „Abrahams Gerechtigkeit" als ein „Hinweis" auf die göttliche gewürdigt.

** Von mir gesperrt.

Fassen wir nunmehr den Menschen ins Auge, der durch Gottes Erbarmen wieder in ein positives Verhältnis zu ihm getreten, dem sich Gott geoffenbart hat. Wo solches „Hören und Verstehen" des Göttlichen durch den Menschen eintritt, da sind „Höhepunkte der Geschichte". Sie sind dort zu finden, wo die Geschichte über sich selbst hinausweist, wo in der Geschichte ein Befremden, ein Entsetzen über die Geschichte stattfindet." Offenbarungseindruck ist ewige Realität [Wert!], wo er als Eindruck nichts, als Hinweis auf Offenbarung alles ist ... Es ist ewiger [wahrhaft wertvoller] Gehalt in allem Tatsächlichen, sofern alles bloß Tatsächliche ein Zeugnis ist seiner radikalen Fragwürdigkeit. Es nimmt alles Da-Sein und So-Sein Anteil am Sein [Wert], sofern sein Nicht-Sein [Unwert] erkannt ist." Und gerade der Blick auf Gott den Richter zeigt die einzig positive Beziehung zwischen hier und dort, es zeigt sich in der Erkenntnis der grundsätzlichen Entfernung zwischen Gott und Welt die einzig mögliche Gegenwart Gottes in der Welt. „Denn im Lichte dieser grundsätzlichen, alles umfassenden Krisis wird Gott als Gott in seiner Majestät verstanden."

Eben mit und in dieser „Krisis" vollzieht sich eine Läuterung unseres Wertbewußtseins; wir werden „in der Ehrfurcht vor allen relativen Größen, Gültigkeiten und Werten grundsätzlich erschüttert und gerade dadurch in ein sachliches Verhältnis gesetzt". „Gelöst, also relativiert (im negativen und positiven Sinn dieses Wortes!) wird jeder Zwang, jede Autorität, jede Ordnung, die

ganze Welt von Gottähnlichkeiten, Mächten und Gewalten, die — unsere Welt ist."

Die grundsätzliche religiöse Wendung zu Gott bedeutet so wirklich eine „Umwertung der Werte" oder besser eine Neubelichtung aller unserer irdischen Werte durch den Glanz des Göttlichen und Ewigen. Denn alle irdischen Güter stehen wie alles Geschaffene unter der „Knechtschaft der Verweslichkeit" (Römer 8, 21). Das ewige Widerspiel von Kraft und Stoff, Werden und Vergehen, Organisation und Zerfall, Lebensdurst und Sterbensnotwendigkeit, in dem sich „von der Mikrobe bis zum Saurier und bis zum theologischen Schulhaupt" alles befindet; wie sollte dies in der Erfahrung sich uns darbietende Leben „das unmittelbare, wirkliche, ewige" [das heißt: wahrhaft wertvolle] Leben sein? Wahrlich Calvins Wort gilt: „Da ist kein Element und keine Partikel der Welt, die nicht, wie von einer Erkenntnis ihres gegenwärtigen Jammers erfaßt, auf Auferstehung hoffte."

Daß uns alles Geschaffene unruhig und sehnsüchtig macht, daß es „leer" erscheint, hat nicht sowohl seinen Grund in diesem oder jenem Schönheitsfehler oder Schmerz und Greuel oder in der bloßen Summe dieser Unwerte, sondern in der „Geschaffenheit als solcher", darin, daß es offenkundig des unmittelbaren, wahren Lebens entbehrt. Auch aus der Schönheit (zum Beispiel eines menschlichen Leibes), oder aus dem Licht (zum Beispiel des Mondes oder eines neuen Buches) würde „Leerheit", Abwesenheit des Schöpfungslebens zu uns sprechen, wenn nicht ein „ruchloser Optimismus" uns Menschen,

besonders uns „westliche Menschen" taub dagegen machte. Alles, was sich uns in der Erfahrung darbietet und was wir begreifen, ist „Pseudoleben"; wir müssen die Ehrfurcht vor ihm verlieren, die uns gewohnte Ehrfurcht wenigstens, mit der wir dem „göttlichen Geheimnis des Kosmos" gerade nicht gerecht werden. Wir müssen jenes „vernünftige Schauen" wiederfinden, das im Kosmos die Unanschaulichkeit Gottes gewahr wird. Denn jenseits des ewigen Wechsels und Widerspiels, das allem Geschaffenen als solchem eignet, „ist (als Frage!) die Schöpfung in der Schöpfung, Gott im Kosmos". Wird er dort nicht gefunden, so wird er gar nicht gefunden; dann wird der aus dem Lebensrausch geborene Optimismus allzu bald in pessimistische Lebensverneinung umschlagen.

Aber die „Leerheit" des Geschaffenen, ob sie nun von dem Optimisten übersehen oder von dem Pessimisten entdeckt „und sofort – mißdeutet" wird, sie ist nichts Unabänderliches, Letztes, Absolutes. „Jenseits von Optimismus und Pessimismus, dort wo die ‚Leerheit' des Kosmos in ihrem Ursprung, als der unanschauliche Abfall des Geschöpfs vom Schöpfer begriffen wird, dort ist auch Hoffnung, Hoffnung auf die durch Kreuz und Auferstehung des Christus wieder hergestellte unanschauliche Einheit von Schöpfer und Geschöpf. Die Erkenntnis der lückenlosen Knechtschaft ist auch die Erkenntnis der Freiheit, das Entsetzen vor der Verweslichkeit ist auch die Hoffnung der Unverweslichkeit, das letzte Halt! ist auch das erste Vorwärts! – in Christus nämlich, im

Geiste, weil Gott Gott ist, weil die Wahrheit Schritt, Bewegung, Wendung ist vom Tode zum Leben." Ist der Mensch eins mit sich selbst, weil eins mit Gott geworden, dann ist auch die Welt für ihn eine gesegnete Welt, sie ist dann „ewig", nämlich in Gott, als eine Welt des „neuen Himmels und der neuen Erde", als die Welt, die der „Vater sich unterworfen hat durch den Sohn" (1. Kor. 15, 25–28). Dann gilt Nietzsches Zarathustra-Wort: „Wahrlich eine Stätte der Genesung soll noch die Erde werden, und schon liegt ein neuer Geruch um sie, ein heilbringender und eine neue Hoffnung."

In dieser Revolutionierung unserer Wertschätzungen bekundet sich die Polarität, die den Werten wie unserem Werterleben eigentümlich ist. Da wo der Mensch, in „Adam" von Gott abgefallen, in „Christus" Gott wieder findet, dort begegnen und scheiden sich die alte, anschauliche Welt des „Todes" und die neue, unanschauliche des „Lebens". „Kein Wiederfinden Gottes in Christus, kein Eingang ins Leben, der nicht dort anhöbe, wo der Mensch, in Adam von Gott gefallen, unter dem Todesurteil steht. Und wir möchten fortfahren: Kein Fallen von Gott in Adam, kein Todesurteil, das nicht seinen Ursprung hätte an dem Punkt, wo dem Menschen, in Christus mit Gott versöhnt, das Leben zugesprochen ist. Wir möchten mit Heraklit fortfahren: ‚Unsterbliche — sterblich; Sterbliche — unsterblich; sie leben wechselseitig ihren Tod; sie sind wechselseitig ihr Leben gestorben.'" Indessen, fügt Barth einschränkend hinzu, es handelt sich hier nicht um ein Gleichgewicht zweier Zuständlichkeiten,

um einen ewigen Kreislauf zwischen „Fall" und „Gerechtigkeit", „Tod" und „Leben", sondern um eine Drehung vom ersten zum zweiten, um einen endgültigen Sieg des zweiten. Die scheinbar unendliche Polarität der Gegensätze zerbricht, sofern die Bewegung „echte" Bewegung ist. — Beiläufig sei bemerkt: das empirische Menschenleben wird sehr häufig tatsächlich diesen Kreislauf und Wechsel zwischen „Fall" und „Auferstehung" zeigen. Freilich könnte diesem Bedenken Barth entgegenhalten, es sei eben die „Bewegung" nach aufwärts keine „echte" Bewegung gewesen, wenn ihr ein Fall aufs neue folge. — Dann wäre aber beim empirischen Menschen nie festzustellen, ob seine „Bewegung", sein „Wiederfinden Gottes" „echt" war; denn wer wäre sicher davor, wieder zu straucheln und zu fallen. Wir können also Barths zuletzt wiedergegebenen Ausführungen (ebenso die gleich folgenden) nur in dem Sinne anerkennen, daß sie nicht auf das tatsächliche sittlich religiöse Innenleben wirklicher Menschen zutreffen, sondern nur auf die Wesensbetrachtung von dem, was „Fall" und „Auferstehung" bedeutet; denn im Wesen echter „Auferstehung" liegt in der Tat der Vorsatz, nunmehr dauernd in der „Höhe" zu bleiben und nie mehr zu fallen. Wenn man diesen Sinn hineinlegt, können wir auch den folgenden Sätzen Barths zustimmen: „Echte Bewegung kann nur im unwiderruflich endgültigen Übergang vom Gleichen zum ganz und gar Ungleichen stattfinden. Eben das aber ist der Sinn des kritischen Augenblicks (der Auferstehung oder des Glaubens), daß dem Gleichen Adams das ganz

und gar Ungleiche des Christus als Ziel ... gegenübertritt. Er führt, indem er die Zweiheit in der vermeinten Einheit des Menschen offenbar macht, nicht nur Scheidung, sondern mit der Scheidung Ent-scheidung, zwischen den Gegensätzen herbei. Daß er das tut, daß Christus der zweite und letzte (1. Kor. 15, 45) Adam, daß die neue Welt mehr als eine Variante der alten, daß es von der Gerechtigkeit keinen Rückweg gibt zum Fall, daß das Leben, das dem Tode entspringt, in unbedingter Überlegenheit über dem Leben steht, das noch Tod aus sich entlassen, das noch in Tod umschlagen kann, daß es also einen Tod gibt, der der Tod des Todes ist – das ist der Inhalt der Heilsbotschaft (Römer 1, 1, 16)*, die Kraft Gottes, die Kraft der Auferstehung, als unser Lebensinhalt aber (der nicht unser Lebensinhalt ist!): der ‚wunderliche Krieg' (Luther), das Paradox, das Ursprüngliche, das Schöpferische des Glaubens. Wo Kraft Gottes ist und Glaube, da steht der Mensch als der, der er nicht ist, als neuer Mensch auf der Schwelle der neuen Welt, der Welt des Lebens."

Nun wird sich die Frage aufdrängen: Ist denn diese Umwertung der Werte, dies Erwachen zur Erfassung der echten Werte von der Zufälligkeit abhängig, daß die Menschen gerade mit dem historischen Jesus von Nazareth in Beziehung treten? Hören wir Barths Ant-

* Die Stelle lautet: „Denn ich schäme mich der Heilsbotschaft nicht. Ist sie doch die Kraft Gottes zur Errettung für jeden, der glaubt, für den Juden zuerst und auch für den Griechen. Denn die Gerechtigkeit Gottes enthüllt sich in ihr."

wort auf diese Frage! „Der Sinn aller Religion ist die Erlösung, die Zeitenwende, die Auferstehung, das Unanschauliche Gottes, das uns eben in Jesus zum Stillstehen zwingt. Der Gehalt alles menschlichen Geschehens ist die Vergebung, unter der er steht, wie sie eben von Jesus verkündigt, in ihm verkörpert ist. Daß diese Kraft, dieser Sinn, dieser Gehalt auch anderswo als in Jesus gefunden werde, das braucht uns niemand vorzuhalten, wir selbst sind es, die ja gerade das behaupten*. Denn daß Gott allenthalben* gefunden wird, daß die Menschheit vor und nach Jesus von Gott gefunden ist, der Maßstab, an dem alles Finden Gottes, alles von Gott Gefundenwerden als solches erkennbar wird, die Möglichkeit, dieses Finden und Gefunden-werden zu begreifen als Wahrheit ewiger Ordnung — das eben wird in Jesus erkannt und gefunden. Viele wandeln im Lichte der Erlösung, der Vergebung, der Auferstehung; daß wir sie wandeln sehen, daß wir Augen dafür haben, das verdanken wir dem Einen. In seinem Lichte sehen wir das Licht."

Die Stelle erläutert uns näher, wie sich Barth diese Revolutionierung und Klärung des menschlichen Wertbewußtseins denkt. Jesus ist das Licht, das uns die Menschen erkennen läßt, die Gott gefunden haben — oder vielmehr von ihm gefunden sind. Anders ausgedrückt, Jesus ist der Wertmaßstab, mittels dessen wir abmessen können, ob ein Mensch „ewigen" Werten dient oder noch

* Von mir gesperrt.

im Dienst der zeitlichen befangen ist. Also was Jesus schätzt nach dem Zeugnis seiner Worte und seines Lebens, das ist echter, „ewiger" Wert.

Aber worauf ruht nun nach Barth die Gewißheit, daß in der geschichtlichen Person Jesus von Nazareth Gott sich offenbart, daß er „der Christus" ist? Sie ruht auf der Überzeugung, daß Jesus das letzte, das alle anderen erklärende und auf den schärfsten Ausdruck bringende Wort der vom Gesetz und Propheten bezeugten „Treue Gottes" darstellt. Diese Treue Gottes ist „sein Hineingehen und Verharren in der tiefsten menschlichen Fragwürdigkeit und Finsternis. Das Leben Jesu aber ist der vollkommene Gehorsam gegen den Willen des treuen Gottes. Er stellt sich als Sünder zu den Sündern. Er stellt sich selbst gänzlich unter das Gericht, unter dem die Welt steht. Er stellt sich selbst dorthin, wo Gott nur noch als Frage nach Gott gegenwärtig sein kann. Er nimmt Knechtsgestalt an. Er geht zum Kreuz, in den Tod. Er ist auf der Höhe, am Ziel seines Weges eine rein negative Größe: keinesfalls Genie, keinesfalls Träger manifester oder okkulter psychischer Kräfte, keinesfalls Held, Führer, Dichter oder Denker, und gerade an dieser Negation (‚Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?'), gerade darin, daß er einem unmöglichen Mehr, einem unanschaulichen Andern opfert alle genialen, psychischen, heldischen, ästhetischen, philosophischen, überhaupt alle denkbaren menschlichen Möglichkeiten, gerade darin ist er der Erfüller der über sich selbst hinausweisenden, in Gesetz und Propheten

aufs Höchste sich steigernden menschlichen Entwicklungsmöglichkeiten. Darum hat ihn Gott erhöht, darin wird er als der Christus erkannt, damit wird er das Licht der letzten Dinge, das über allen und allem leuchtet. Wir sehen in ihm Gottes Treue wirklich in der Tiefe der Hölle. Der Messias ist das Ende des Menschen. Auch da, gerade da ist Gott treu. Der neue Tag der Gerechtigkeit Gottes will anbrechen mit dem Tag des ‚aufgehobenen' Menschen."

Indem nun der Mensch an die Offenbarung Gottes in Jesus glaubt, erfolgt in ihm die „Umwertung der Werte". „Glaube ist die Umkehrung, die radikale Neuorientierung des nackt vor Gott stehenden, des zum Erwerb der einen kostbaren Perle arm gewordenen, des um Jesu willen auch seine Seele verlierenden Menschen."

Damit gelangt der Mensch auch zu einer neuen Art Menschenwert zu würdigen. „Sie wird zum Beispiel in der Genesis geübt und bei Dostojewski." Sie sieht menschliche „Größe" gemessen an der Majestät Gottes, des Menschen Kreatürlichkeit als Hinweis auf den Schöpfer, sein „Anschauliches" als „Hohlraum", Sehnsucht, Entbehrung und Hoffnung eines „Unanschaulichen". „Sie kann sich in ruhiger Dämpfung und nicht ohne wehmütigen Humor freuen an aller echt menschlichen Größe, an aller Gläubigkeit, an allem Heroismus, an aller seelischen Schönheit und geschichtlichen Bedeutung eines Menschen, aber nicht danach beurteilt sie ihn letztlich, sondern nach seinem Glauben, der ihr – gegen den Schein (para-dox) – an und in dem allem sichtbar

wird, und meint ihm damit gerechter zu werden als die allzu Gerechten mit ihrem direkten Lob. Sie kann auch in ebenso ruhiger Dämpfung und nicht ohne ein verzeihendes Lächeln trauern über all das ebenso echt menschliche Totsein in Sünden, über all das Heidnische, Harte, Atheistische, tierisch Versunkene eines Menschen, aber nicht danach beurteilt sie ihn, sondern auch hier nach seinem Glauben, der ihr — gegen den Schein! — an und in dem allem sichtbar ist, und meint auch darin gerechter zu sein als die allzu Gerechten mit ihrem direkten Tadel. Sie weiß eben hier wie dort, daß Gottes Lohn bezahlt wird nach Gottes Wohlgefallen und Wertschätzung (Römer 2, 6*), daß Gott nicht die Person, nicht die Maske ansieht (2, 11), sondern das Verborgene der Menschen richtet (2, 16)."

Er ist somit Barths Ansicht die letzte, entscheidende Werterkenntnis, der Blick insbesondere für den „ewigen" Wert, in dessen Licht sich aller irdische Wert verdunkelt (oder mindestens relativiert), er ist nicht Menschensache, sondern die Gottes. Er „bezahlt" die „Werte" der Menschen, ihr Tun und Lassen, ihre Haltung und Verfassung in ihrer seelischen und geschichtlichen Gestalt; „er ist's, der ihren Wert und Unwert schafft durch die Schätzung, die er ihnen zuteil werden läßt. An ihm also entscheidet es sich, was gut und böse ist. An ihm erleben wir unseren Sinn und Unsinn, unseren Himmel oder unsere Hölle."

Von dieser göttlichen Schätzung der Werte aus ent-

* „Er wird einem jeden bezahlen nach seinen Werken."

scheidet sich das Problem, das für den Glauben an Gott stets die gefährlichste Bedrohung darstellt, das aber seinem Wesen nach durchaus ein Wertproblem ist: das Problem der Theodizee. Es handelt sich bei jener Abschätzung der menschlichen Dinge nach der göttlichen Werttafel nicht um eine überschwengliche Vertiefung oder Überhöhung der gewöhnlichen Betrachtungsweise, ebensowenig um eine Ignorierung, Abschwächung oder tröstliche Deutung des Leidens (etwa durch Hinweis auf eine das „diesseitige" Leiden ausgleichende oder überwiegende „jenseitige" Harmonie). „Sie scheitert notorisch an jedem Zahnweh, geschweige denn an jedem ernsthaften Ausblick auf das, was als Geburt, Krankheit und Tod, als Hunger und Krieg, als Menschen- und Völkerschicksal in jedem Augenblick in der ganzen Breite menschlichen Geschehens brutale eherne Wirklichkeit ist. Denn hinter jedem kleinsten Weh und erst recht hinter den großen Qualen unseres Lebens steht brennend die Problematik seiner Endlichkeit." Wir können hier keinen Trost, keine Antwort finden. Eine Unendlichkeit, die wir uns allenfalls zu erdenken vermögen, ist „gemessen an unserer Endlichkeit und also selber nur unendliche — Endlichkeit"; die Harmonie, die wir postulieren, ist relativ zu unserer Disharmonie, und der Gott, den wir in einem „besseren" Jenseits denken, ist Nicht-Gott, ein Gott dieser Welt, geschaffen nach des Menschen Bild, darum auch der Kritik, ja Leugnung nicht entzogen, „wenn ihm etwa ein Iwan Karamasoff* begegnen sollte". „Die

* Eine Figur aus Dostojewskis Roman „Die Brüder Karamasoff."

Problematik unserer Endlichkeit aber schreit nach einer nicht relativen, sondern absoluten, unser Denken übersteigenden Lösung, sie schreit nach dem wirklichen, dem unbekannten Gotte, nach seinem Troste, dem gegenüber die Leiden dieser Zeit ‚nicht ins Gewicht fallen', weil sein Trost das allem Hier inkommensurabel gegenüberstehende Dort ist. Trost finden muß also damit anfangen, daß wir einsehen: wir haben keinen Trost, und Trost geben damit, daß wir bekennen: wir sind allzumal leidige Tröster." So gilt also Luthers Wort: „Darum muß der Heilige Geist hier Schulmeister sein und solchen Trost ins Herz senden." Der Trost kommt mit einer neuen „Rechnungs"-, das heißt Wertungsweise. Es ist die Betrachtung sub specie aeterni* ein Schauen und Werten von Gott aus, „das sich nie als menschliche Tat, sondern nur als Tat Gottes beschreiben läßt" —.

In aller — außerchristlichen — Religion besteht die Möglichkeit, sich eines menschlich-göttlichen Seins, Habens und Tuns zu „rühmen" und eben damit das Paradox des Glaubens zu umgehen. Vom Standpunkt Jesu aus muß anders „gerechnet" werden. Es gibt grundsätzlich keine „Werke" des Menschen, die wegen ihrer Bedeutung in der Welt das Wohlgefallen Gottes erregen oder die als Gott wohlgefällig weltliche Bedeutung beanspruchen könnten. „Was in der Welt geschieht, das ist in Jesus unter das göttliche Nein gebeugt, auf die Erwartung des göttlichen Ja angewiesen." Völlig verschieden bleibt das Tun Gottes und das Tun der Menschen. Un-

* Dies Wort Spinozas bedeutet: Im Lichte der Ewigkeit.

überschreitbar bleibt zwischen beiden die „Todeslinie", die aber zugleich die „Lebenslinie" ist; das „Nein", das zugleich das „Ja" ist. „Gottes Wohlgefallen wählt und wertet ... Wert ist, wo Gott Wert findet ... Vor Gott hat Wert, was er wertet, und darum gerade nicht in dieser Welt." Das Sterbliche muß anziehen die Unsterblichkeit, das Verwesliche die Unverweslichkeit. Aber sofern dies durch Gottes Schöpferwort geschieht, ist zwar die Welt ihrer Zeitlichkeit, Dinglichkeit, Verweslichkeit entnommen, nicht aber „ist diese Welt dadurch irgendwie erhöht, bestätigt und verklärt. ‚Freigesprochen' ist der Mensch nur als vor Gott Verurteilter, ‚Leben' kommt immer nur aus dem ‚Tode', das ‚Ja' (der positive Wert) nur aus dem ‚Nein' (dem Unwert). ‚Zwischen uns und Gott steht und wird stehen bis ans Ende der Tage das Kreuz, einigend, aber auch Distanz schaffend, verheißungsvoll, aber auch warnend.' Das Paradox des Glaubens ist nie zu umgehen. ‚Sola fide, allein durch den Glauben steht der Mensch vor Gott, ist er von ihm bewegt.' Das ist die neue ‚Rechnung'."

Anders als in der Negation (das heißt am Unwert) des Geschöpfes ist die Position (der Wert) des Schöpfers und der ewige Sinn des Geschöpfes noch nie erkannt worden. Das sagt uns die Geschichte. „Die Geschichte selbst — und zwar nicht die chronique scandaleuse des Menschen, sondern die Geschichte der menschlichen Höhepunkte — ist die Anklage gegen die Geschichte." „Religion ist die Möglichkeit, daß dem Menschen die letzte Zuversicht außer der auf Gott selbst genommen wird."

Andererseits aber ist der Mensch durch die Religion, durch den Glauben an Gott in beständige Spannung, Beunruhigung, Unfriede versetzt, er ist auf die Grenze zweier Welten gestellt. –

Nur ein schlechthin positiv Wertvolles bewährt sich als solches auch in der Schätzung des „revolutionierten", des von Gott durch den Glauben erleuchteten Wertbewußtseins: das ist die Liebe. „Das Fehlen der Liebe sollen wir auf keinen Fall etwa damit begründen, daß wir im Schattenreich des Bösen ja doch nur durch Nicht-Tun Zeugnis ablegen könnten für die kommende Welt. Zum Tun der Liebe soll es in diesem Schattenreich durchaus kommen; denn sie steht nicht unter dem Gesetz des Bösen. Der Protest gegen den Lauf dieser Welt soll durch ‚gegenseitige' Liebe eingelegt und nicht unterlassen werden."

Freilich ist nun Barth bemüht, die Liebe selbst über die Sphäre des Menschlichen hinauszurücken. Er glaubt sie nur zu finden „jenseits der gegebenen oder als gegeben vorstellbaren Möglichkeit" des Verhältnisses von Mensch zu Gott. Er definiert Liebe als „jene schlechterdings nicht als menschlichen Denk- und Willensakt, jene nur als psychologische Voraus-Setzung, als Ausgießung des Geistes (Römer 5, 5) zu beschreibende Sachlichkeit gegenüber der Problematik des Daseins, jene Sachlichkeit, kraft deren der Mensch Gott erkennt, Gott ergreift, sich an Gott klammert, an den unbekannten, den verborgenen Gott als an das letzte Ja im letzten Nein aller gegebenen Lebensinhalte. Liebe ist das

existentielle Vor-Gott-Stehen des Menschen, sein Angerührtwerden von der Freiheit Gottes." So definiert, scheint nun freilich „Liebe" identisch zu sein mit dem „Glauben" und lediglich in einem Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu bestehen. Die Beziehung zu dem Mitmenschen und damit zur „Nächstenliebe" gewinnt er durch den Gedanken: „Wer den Anderen liebt, der übt jene Sachlichkeit, der geht den unbegreiflichen Weg [zu Gott], der hat das Gesetz erfüllt." Das alles Irdische in Frage stellende „Du" Gottes begegnet uns „zuletzt und zuhöchst in der Problematik des ‚unter die Räuber gefallenen' Nächsten. Höre ich hier nicht Frage und Antwort, höre ich hier nur die Stimme des Anderen und nicht in der Stimme des Anderen die des Einen, wahrhaftig so höre ich sie gar nicht." Wie nun die Wendung von der Welt zu Gott, von den Scheinwerten zu den echten („ewigen") Werten durch Christus — in dem oben dargelegten Sinn — vermittelt ist, so auch zu der — wesensnotwendig verbundenen — Gottes- und Nächstenliebe. „In Christus, der die Wendung ist von der Frage zur Antwort, vom Nein zum Ja, vom Gericht zur Gerechtigkeit, vom Leben zum Tode, bin ich nicht nur Eines mit Gott, sondern (weil und indem eines mit Gott!) Eines mit dem Nächsten." Setzt man „Gott" gleich „Geist", so kann man Liebe mit Kierkegaard auch definieren als das „Geistesverhältnis" zum Nächsten. Ebenso berechtigt ist die andere Erklärung: „Liebe ist das durch die Erkenntnis Gottes in Christus begründete (und darum gebrochene!) Verhältnis zum

Mitmenschen, das Verhältnis, in dem nicht Mensch dem Menschen, sondern Gott Gott gegenübersteht."

In diesem Verhältnis kann als das, was wir „Liebe" heißen, Friede oder Streit oder etwas noch Herberes und Härteres geboten sein; immer aber ist Liebe die Entdeckung des Einen (Göttlichen) im Anderen, und zwar in jedem Anderen. Sie sieht in ihm nur das Gleichnis des zu Liebenden [nämlich: Gottes], sie sieht es aber wirklich. Darum geht die Liebe auf den Nächsten, „in seiner ganzen ärgerlichen, wunderlichen, sonderbaren" konkreten Beschaffenheit, indem sie, nach einem Ausdruck Kierkegaards, heimlich diese Geschaffenheit und Beschaffenheit löst und lockert als ein Kleid, das ihm von den Schultern fallen muß. Sie ist zugleich „ausgleichende ewige Gerechtigkeit" (wie ebenfalls Kierkegaard bemerkt) gerade damit, daß sie keinem nach seinem Wunsche „gerecht wird". „Sie ist nicht Eros*, der immer begehrt, sie ist Agape**, die nimmer aufhört." Als Tun des neuen Menschen ist sie Pflicht und als Pflicht gesichert gegen alle Willkürlichkeiten, Enttäuschungen und Mißbräuche. Sie ist das Tun des „neuen Menschen", sie ist die Luft, die wir zu atmen bekommen, wenn und sofern uns in der Sphäre des Bösen der Atem wirklich genommen ist."

In der Liebe (wie im Glauben) vollzieht sich also jene „Umwertung der Werte", die Vertauschung der Scheinwerte mit dem echten „ewigen". Sofern ist sie der radikale Umsturz alles Gegebenen. „Sie fällt alle

* Griechisches Wort für „Liebe". (sexuell!)

** " " Freundsch. L.

Götzen dadurch, daß sie selbst keinen neuen aufrichtet. Sie ist das Ende aller Gottähnlichkeiten, Hierarchien, Mittelbarkeiten, Autoritäten dadurch, daß sie unmißverständlich immer den Einen [Gott] in den Einzelnen und in den Vielen anredet."

Wann aber und wo kommt es zu dem unbegreiflichen Tun der Liebe, zur unmöglichen Möglichkeit der Erfüllung des Gesetzes? „Wir antworten: Wenn wir erkennen, daß Zeit wird wie Ewigkeit und Ewigkeit wie diese Zeit, dann tritt diese Möglichkeit ein. Sie tritt ein ‚in Erkenntnis des Augenblicks' (Römer 13,11). — Es ist ein ‚Augenblick' ‚zwischen den Zeiten', der selber kein Augenblick ist in der Zeit. Jeder Augenblick in der Zeit kann aber die volle Würde dieses Augenblicks empfangen." Also der „erkannte", der „in seiner transzendentalen Bedeutsamkeit begriffene und ergriffene" Augenblick ist es, in dem es zu dem unbegreiflichen Tun der Liebe kommt, wo es „Ereignis" wird. Das „Leben und Walten der Liebe" (nach Kierkegaards Ausdruck) ist ein Tun, das aus „höchstem Wissen" — um den echten Wert — entspringt, aber ein Tun, dessen Möglichkeit und Wirklichkeit uns unbegreiflich bleibt.

Fünftes Kapitel

Die zeitliche Verwirklichung des ewigen Wertes

Wenn wir uns bisher mit dem Verhältnis der menschlich-zeitlichen zu dem göttlich-ewigen Wert beschäftigten, so hat sich uns am Schluß ein neues Problem

aufgedrängt, wie es denn mit der Verwirklichung des ewigen Wertes in der Zeit stehe. „Wirklich" können wir von unserem menschlichen Denken aus und in unserer menschlichen Sprache nur etwas erklären, was seine Stelle in der Zeit hat. Andererseits wird alles Wirkliche damit offenbar in den Bereich des Zeitlichen, also Endlichen, Vergänglichen, Menschlichen herabgezogen. Es scheint damit unrettbar auf die niedere Wertstufe des bloß Menschlichen hinunterzusinken. Wie sollte da aber das „ewig" Wertvolle, zuletzt und zuhöchst die Liebe, für uns Menschen und unser Tun irgendwelche praktische Bedeutung gewinnen? Ist dann nicht alle Verwirklichung des ewig Wertvollen, also auch alle echte Religion in der Zeit ausgeschlossen? Bleibt sie nicht für uns im Bereich bloßer Phantasievorstellung, bloßen Wunsches und bloßer Sehnsucht, also praktisch — ein Nichts?!

Wir stehen da vor einem überaus schwierigen und bedeutsamen Problem! Wie hat Barth es gelöst? Hat er es überhaupt gelöst? Wenn wir seine Äußerungen zu dieser Frage überblicken, so finden wir in ihnen keine glatte und eindeutige Antwort, vielmehr können wir sie in drei Gruppen ordnen — deren Vereinbarkeit dann besonders zu untersuchen wäre.

Wir beginnen mit solchen Aussprüchen, in denen die Verwirklichung des Ewigen in der Zeit schlechthin verneint wird. So wird zum Beispiel der entscheidende „Augenblick" jener inneren Revolution, da der Mensch „nackt" vor Gott steht und von ihm bewegt wird,

charakterisiert als etwas allem Vorher und Nachher gegenüber „Eigenes, Anderes, Fremdes": „er pflanzt sich nicht fort im Nachher, so wenig er im Vorher seine Wurzel hat, er steht in keinem zeitlichen, ursächlichen, logischen Zusammenhang, er ist immer und überall das schlechthin Neue, er ist immer das Sein, Haben und Tun des Gottes, der allein Unsterblichkeit [also ‚ewigen' Wert] hat. Credo quia absurdum!"

Wir wissen, daß jener „Augenblick" der inneren Revolution auch als Übergang vom Stand der „Sünde" in den der „Gnade" aufgefaßt werden kann. Nun unterläßt es Barth aber nicht, einzuschärfen, daß Sünde und Gnade gänzlich „inkommensurable" Größen seien. Sie könnten weder als zwei Stationen eines Weges, noch als zwei Glieder einer Kausalreihe, noch als zwei Prädikate eines Subjekts nebeneinander stehen. „Schon die Frage nach einem ‚Verhältnis' beider, nach einer Möglichkeit von hier nach dort zu gelangen, ist ausgeschlossen. Sünde verhält sich zu Gnade wie möglich zu unmöglich. Gnade, die die Sünde als Möglichkeit neben sich hat, ist nicht Gnade. Der Begnadigte weiß die Sünde nicht und er will sie nicht. Der Begnadigte ist nicht der Sünder. Zwischen beiden ist ein Vergehen und Neuwerden des Menschen." Stellen wie diese lassen nun freilich das Problem — statt es zu lösen — erst recht in seiner ganzen Schwere empfinden. Denn wenn die Gnade das „Unmögliche" sein soll, wenn ein Übergang zu ihr von der Sünde her als „ausgeschlossen" gilt: wie soll es dann doch zu einem „Neuwerden" kommen? —

Daß „der Begnadigte" nicht der „Sünder" ist, wird niemand bezweifeln. Das ist eine Wesensnotwendigkeit, also a priori geltender Satz wie A nicht = non A. Aber sollte nicht derselbe empirisch wirkliche Mensch in verschiedenen Zeiten ein Sünder und ein Begnadigter sein, also auch seine Wandlung als zeitlicher Vorgang möglich sein können?

Aus manchen Stellen klingt uns freilich ein unzweideutiges „Nein" auf diese Frage entgegen. So heißt es etwa: „Der Geist bezeugt uns, daß wir Gottes Kinder sind. Geboren ist der neue Mensch, der die Welt seines Vaters ererben wird. Aber dieser neue Mensch bin nicht ich, er ist nicht dieser Mensch, der Mensch dieses Leibes in dieser Zeit. Dieses Menschen letzte Möglichkeit ist das Seufzen, die Erwartung der Sehnsucht." So bleibt die Gnade ein „unerhörtes und unanschauliches, ein Futurum aeternum" (ein ewig Zukünftiges — wobei freilich wieder das Bedenken entsteht, daß wir selbst „Zukunft" immer nur in der Zeit denken können!). Was aber stets Zukunft bleibt, das wird nie „wirklich". In der Tat lesen wir auch bei Barth: „Wir wissen, daß alles Geschaffene, alles, was in der Zeit ist (und von dem, was nicht geschaffen, was nicht in der Zeit ist, haben wir kein Wissen!), sein ewiges Sein als ewige Zukunft ungeboren in sich trägt, gebären möchte und — in der Zeit nie gebären wird."

Im Einklang damit wird über die „Wendung vom alten zum neuen Menschen" — ein Vorgang, der sich übrigens auch nur in der Zeit denken läßt! — gesagt,

er lasse sich nur in einer Reihe von sich widersprechenden Momentbildern (Vogel im Flug!) beschreiben.

Nun ist aber doch der „Vogel im Flug" wirklich. Jene schon von dem Eleaten Zeno (490–430) erkannte Unmöglichkeit, die Kontinuität eines Geschehens in eine Reihe von schlechthin ausdehnungslosen Zeitpunkten zu zerlegen (was zu der Paradoxie führen würde: „Der fliegende Pfeil ruht!") – sie belastet nur unser Denken und Sprechen, beeinträchtigt aber nicht die Wirklichkeit. Barth bezieht sie aber auch auf diese; denn er bemerkt über jene „Wendung vom alten zum neuen Menschen": „Sie ist also weder in einem von diesen Momenten für sich, noch in der Reihe dieser Momente gegeben, sie ist die als solche nie und nirgends gegebene Bewegung selbst." Also wird jene „Wendung" nie wirklich. – Oder sollte mit „gegeben" gemeint sein, daß die „Bewegung" nie nach Art eines ruhenden Objekts unserer Betrachtung standhalte, also nie in diesem Sinne „gegeben" sei? Aber dieser milderen Deutung stehen wieder unmittelbar auf die angeführte Stelle folgende Ausführungen entgegen. Dort wird der Paulinische Begriff „Leib der Sünde" als „mein Leib, mein zeitlich-dinglich-menschlich bestimmtes Dasein" definiert. „Darum und darin bin ich ja der alte Mensch, weil und sofern ich im Leibe lebe, unabgrenzbar und unauflöslich mit ihm eins bin." Wenn das aber der Fall ist: wie sollte ich jemals, solange ich in diesem zeitlichen Dasein bin, ein neuer Mensch werden? Ich könnte es ja auch nur werden durch Begnadung von seiten Gottes, aber das

„göttliche Tun an den Menschen", so hören wir, „wird nie Geschichte", das heißt es verwirklicht sich nie in der Zeit. Die „Erlaubnis, das Göttliche in das Gewand des Menschlichen, das Ewige in das Gleichnis des Zeitlichen zu hüllen, ist keine mögliche, sondern die unmögliche Möglichkeit, ist der Augenblick ohne Vorher und Nachher". Das zeitliche Geschehen, das die Geschichte darstellt, in seiner Vergänglichkeit gefaßt, ist Unsinn. Der „Nutzen der Historie" liegt nur in einem „Unhistorischen, Unanschaulichen, Unbegreiflichen, das aller Geschichte Ende und Anfang ist".

Für Barth ist es auch „klar", „daß die Erweckung Jesu von den Toten kein Ereignis von historischer Ausdehnung neben den anderen Ereignissen seines Lebens und Sterbens ist, sondern die ‚unhistorische' Beziehung seines ganzen historischen Lebens auf seinen Ursprung in Gott". Ebensosehr steht es für ihn fest, daß auch mein „Wandeln in Lebensneuheit" „weder in meiner Vergangenheit, noch in meiner Gegenwart, noch in meiner Zukunft etwa Ereignis neben anderen Ereignissen ist und wird, sondern nur „unsichtbarer Blick- und Beziehungspunkt, die Krisis, die mein Endliches durch mein Unendliches erfährt, die Drohung und Verheißung, die unzeitlich-unanschaulich jenseits aller zeitlich-anschaulichen Ereignisse ‚meines' Lebens steht — jenseits aller, weil und sofern Welt Welt, Zeit Zeit und Mensch Mensch ist. Dieses ewige Futurum meines ‚Wandelns in Lebensneuheit', das als die inkommensurable Todeskraft der Auferstehung in radikaler Exklusivität in mein ‚Weiter-

leben in der Sünde' hineinragt, ist gleichzeitig der Sinn und die Kritik meines zeitlichen Seins, Denkens und Wollens." Unsere Erneuerung, unsere „Christusverwandtschaft" wird nie „menschliche Eigenschaft oder Betätigung. Es gewinnt nie und nirgends historisch-psychologische Breite. Kein Mensch ist direkt darauf anzusprechen. Positiv jesusgemäß ist unser mit Christus in Gott verborgenes Leben, welches jetzt und hier nur als ewiges Futurum ‚unser' Leben ist — und nichts sonst. Aber das genügt."

Indessen, genügt es wirklich? Wenn unsere Wiedergeburt nie Ereignis wird, folgt dann daraus nicht, daß wir stets Sünder bleiben? In der Tat wird diese Folgerung von Barth auch unbedenklich bejaht. Er erklärt geradezu: „Der Sinn der Religion ist der Erweis der Macht, mit der die Sünde diesen Menschen in dieser Welt beherrscht; auch der religiöse Mensch ist Sünder, gerade er, gerade er als solcher! Entschieden lehnt er alle romantische Verklärung und „Verharmlosung" der Religion ab, wie wenn etwa Schleiermacher sie für eine „heilige Musik" erklärt, die alles Tun des Menschen begleite. Er betont gegenüber Friedrich Heiler, dem Verfasser des bedeutsamen Werkes über das Gebet (1918 u. ö.), daß auch das tiefste, heroischste, gewaltigste Beten „(wahrhaftig auch das der Propheten, Apostel und Reformatoren, um von den Künsten der Kosakaffern und Kekchi-Indianer gar nicht zu reden!) nur Eines anschaulich zu machen vermag: wie wenig auch der betende Mensch über das Eigene, Gedachte und Er-

lebte hinauskommt, wie sehr auch er, ja gerade er restlos und durch und durch Mensch ist und nichts sonst, wie sehr auch die kühnsten Sprünge und Brückenschläge der sogenannten ‚Frömmigkeit' sich durchaus innerhalb dieser Welt abspielen und mit einem Verkehr des Menschen mit dem nicht gedachten, nicht erlebten, sondern lebendigen Gott an sich nichts, gar nichts zu tun haben, weil auch das Gebet, gerade das Gebet, gegenständlich betrachtet und verherrlicht, nur eine Bestätigung des Einwandes ist, den Feuerbach* mit menschlich vollem Recht gegen die Religion überhaupt erhoben hat".

Wenn schon ein echtes Gebet niemals in der Zeit wirklich wird, so noch weniger unsere Rechtfertigung, Begnadigung, Erlösung. Auch die vergeistigtste und lauterste Religion bleibt eine „Menschlichkeit". Diese aber werden wir nie los. „Ist es nicht offenkundig, daß die letzte, tiefste, eigentlichste seelisch-geschichtliche Gegebenheit immer und überall, auch in den frommen Menschen, gerade in ihnen, dieses Unverfrorene, Unverwüstliche, Bourgeoisie ist, das — nicht sterben will." So bleibt die Heilsbotschaft, der „Pfeil vom anderen Ufer, das wir nie betreten werden".

Muß aber angesichts dieses „Nie" den Menschen nicht Verzagtheit, ja Verzweiflung überfallen? Muß

---

* Ludwig Feuerbachs (1804—72) Hauptwerke sind „Das Wesen des Christentums" 1841 und „Vorlesungen über das Wesen der Religion" 1848/49. Über ihn vgl. A. Messer, Geschichte der Philosophie, Bd. IV 6. und 7. Aufl. 1923. (Sammlung Quelle und Meyer, Leipzig.)

ihm nicht „alles einerlei" werden? In der Tat finden sich Stellen bei Barth, die uns diese Frage geradezu aufnötigen. So etwa, wenn wir lesen: „Es kann kein Zweifel bestehen, daß auch das ehrlichste, tiefste, gründlichste Wollen durchaus nicht mit dem ‚Vollbringen des Rechten' gekrönt zu werden pflegt. Wir denken an die Gräberfelder der christlichen Kirchen- und Geistesgeschichte, in der es wahrhaftig an jenem ehrlichen Wollen nicht gefehlt hat. Durch was unterscheidet sich etwa das ‚Tun' des Jeremia vom ‚Tun' der ihm gegenüberstehenden falschen Propheten? Das in Konstantin gipfelnde ‚Gelingen' des antiken Christentums (worüber nicht-theologisch interessierte Historiker zu vernehmen!) von dem gleichzeitigen ‚Gelingen' des Mithras- und Kybeletums? Das ‚Gelingen' der Reformatoren in Wittenberg, Zürich und Genf vom ‚Gelingen' der Päpste in Rom oder der höchst religiösen Turmbauer in Babel?"

Aber die Gleichgültigkeit, Verzagtheit, Verzweiflung rechnet wohl Barth selbst zur Religion, zur Religion, wie er sie versteht. Das ist eine „aktive, kombattante, scharfgeladene, nicht-ästhetische, nicht-rhetorische [?!], nichtfromme Religion, die Religion des 39. Psalms, Hiobs, Luthers und Kierkegaards, die Religion des Paulus". Die Religion in *diesem* Sinne führt den Menschen durchaus *nicht* heraus aus der Problematik von Schuld und Schicksal, sondern erst recht in sie hinein. Sie ist weder seine Erlösung noch deren Entdeckung, sie ist vielmehr die Entdeckung seiner Unerlöstheit. Sie ist ein *Unglück*, das mit fataler Notwendigkeit über gewisse

Menschen hereinbricht und von ihnen auch auf andere kommt. „Sie bringt dem Menschen keine Lösung seiner Lebensfrage, sie macht ihn vielmehr sich selbst zum schlechthin unlösbaren Rätsel."

„Der Vorhang reißt, und die Musik muß schweigen.
Der Teufel auch verschwand, und in der Ferne
Zeigt sich die alte Sphinx in Riesengröße." —

Tritt uns aus allen diesen Äußerungen die Religion wesentlich als etwas Negatives, als etwas bloß Menschlich-Zeitliches, als Unwert, ja Sünde entgegen, so ist es doch mit ihrem paradoxen Wesen gegeben, daß es bei dem Nein nicht bleibt, daß das „Unmögliche" trotz allem „möglich" scheint, daß das Unausführbare doch als Pflicht uns auferlegt wird. Die wahre Krisis, in der sich die Religion befindet, besteht darin, daß sie vom Menschen nicht nur „nicht abgeschüttelt werden kann, ‚solange er lebt', sondern auch nicht abgeschüttelt werden soll... gerade weil in ihr die menschlichen Möglichkeiten begrenzt sind durch die göttliche, und weil wir im Bewußtsein, daß hier Gott nicht ist, daß wir aber auch keinen Schritt weiter gehen können, bei dieser menschlichen Möglichkeit haltmachen und verharren müssen, damit uns jenseits der Grenze, die durch sie bezeichnet ist, Gott begegne*. Vollzieht sich der Umschlag von Gottes Nein zum Ja* gerade in der Aufhebung dieser letzten Gegebenheit, so kann es sich für uns nicht darum handeln, dieser letzten Gegebenheit [das heißt eben der Religion] auszuweichen."

* Von mir gesperrt.

In jenem „Umschlag von Gottes Nein zum Ja" leuchtet nun doch jenes Positive auf, nach dem wir bisher vergebens suchten. Wir hören ferner von der Rechtfertigung als einer „Gottestat", die als solche den Menschen nicht läßt, wie er ist, sondern völlig umgestaltet. Wir hören, daß die Erlösung in Jesus Christus als „Faktum* in der Erscheinungswelt" aufgetreten ist. „Ihre Historizität* ist (‚für alle, die glauben' Römer 3, 22!) der Hinweis auf die Existentialität ihres ewigen Gehaltes." Die „Existentialität" der Wendung, die sich an Jesus vollzieht, vollzieht sich aber eben damit „im Bereich menschlicher Möglichkeit, wenn auch als Grenzfall".

Eine Wendung zum Positiven tritt auch hervor, wenn zwar festgehalten wird, daß die Religion als menschliche Möglichkeit stets „im Schatten der Sünde und des Todes verbleibt", daß aber das religiöse Denken und Handeln unter oft sehr „anziehenden, ernsthaften, ehrfurchterregenden, starken Formen immer wieder geschichtliche Wirklichkeit" wird, vor denen wir wenigstens „mit relativer Anerkennung stillstehen" müssen. Unter allen menschlichen Möglichkeiten ist gerade Religion „die tiefsinnigste, die reinste, die lebenskräftigste und wandlungsfähigste"; sie ist die „menschliche Möglichkeit, von Gottes Offenbarung einen Eindruck zu empfangen und aufrechtzuerhalten, die Drehung, Wendung und Bewegung vom alten zum neuen Menschen abzubilden,

* Von mir gesperrt!

nachzuerleben, auszugestalten in den anschaulichen Formen menschlichen Bewußtseins und menschlicher Schöpfungen, einsam oder gemeinsam eine dem Wege Gottes am Menschen entsprechende, ihn vorbereitende, begleitende oder ihm nachträglich folgende Haltung einzunehmen und bewußt oder unbewußt zur Darstellung zu bringen".

Es bleibt also – so darf man doch daraus schließen – infolge der Berührung zwischen Gott und Mensch, die in „Gnade", „Offenbarung", „Glaube" sich vollzieht, auch innerhalb der zeitlich-geschichtlichen Wirklichkeit nicht alles beim alten; der Gang der Dinge ist nicht so, als hätte diese Berührung überhaupt nicht stattgefunden oder als gäbe es keinen Gott. Nur dann, wenn nicht jede Möglichkeit der Verwirklichung fehlt, hat es doch Sinn, daß göttliche Forderungen an den in der Zeit lebenden Menschen herantreten. Daß aber solche Forderungen an ihn herantreten, wird auch von Barth hervorgehoben. Zur Erläuterung des Pauliniſchen Wortes: „So herrsche nun nicht die Sünde in eurem sterblichen Leibe, so daß ihr seinen Begierden gehorchen müßt!" (Römer 6, 12 f.), führt er aus: „Die Gnade ist die Kraft des Gehorsams ... Sie ist der Indikativ, der die Bedeutung des schlechthinnigen, des kategorischen Imperativs hat. Und sie ist der Imperativ, der Appell, das Gebot, die Forderung, der man nicht gehorchen kann, die die Kraft einer schlichten Feststellung hat. Sie ist das Wissen, das das entsprechende Wollen nicht als ein Anderes, Zweites, Nachträgliches neben sich, sondern unmittelbar in sich hat. Sie ist als das Wissen dessen,

was Gott will, identisch mit dem Wollen des Gottes-willens. Denn Gnade ist die Kraft der Auferstehung." Hier gesteht uns Barth doch geradezu alles zu, was wir für die Verwirklichung des ewigen Wertes in der Zeit vorauszusetzen haben: Wissen um ein uns innerlich überzeugendes Gebot, ferner den Willen und die Kraft ihm zu gehorchen.

Und wenn nun auch in den anschließenden Erörterungen bei der ständig zwischen „Ja" und „Nein" schwankenden „paradoxen" Denkweise Barths das Negative wieder stärker als hier hervorgehoben wird, so behauptet sich doch — wenigstens in dieser auf die „Kraft des Gehorsams" gerichteten Betrachtung — das Positive. Daß „Gott uns gnädig ist", das heiße, daß das „Jenseits" sich auf unser Diesseits *beziehe*, und daß das Diesseits *bezogen* sei auf das Jenseits. „Gnade" wolle „sich offenbaren" bedeute: sie wolle sich mit Augen sehen, mit Ohren hören, mit Händen greifen lassen; sie wolle „angeschaut" werden. Als eine solche Offenbarung und Anschauung der unanschaulichen Gnade Gottes wird jetzt die Auferstehung Christi charakterisiert als „historisch am Rande des Unhistorischen". „Und ich bin ja als neuer Mensch nicht nur der, *der ich nicht bin*, sondern *ich bin* auch der, der ich nicht bin (Römer 5, 1, 9—11). Gnade heißt: *Dein* Wille geschehe *auf Erden* [also in der zeitlichen Wirklichkeit!] wie im Himmel." So nennt Barth auch die Gnade ein „Existentialverhältnis" des Menschen zu Gott und hebt wieder ihren *fordernden* Charakter hervor. Sie verlangt: „Schaffet jetzt ‚Heili-

gung' mit denselben Mitteln und Werkzeugen, mit denen ihr bis jetzt ‚Gesetzlosigkeit' geschaffen habt!" Das bedeutet doch, daß jetzt, unter diesen unseren Lebensbedingungen, in dieser zeitlich-irdischen Wirklichkeit der Wille Gottes von Menschen vollzogen werden solle — mithin auch vollzogen werden könne.

Sogleich freilich geht Barth wieder in eine etwas negativ und skeptisch anmutende Als-ob-Betrachtung über: wir sollten nämlich Gott gehorsam sein, „als ob Zeit nicht Zeit, Mensch nicht Mensch, Dinglichkeit nicht Dinglichkeit wäre". Aber er fügt doch hinzu: „Die Möglichkeit, daß der göttlichen Forderung Genüge geleistet werden, daß Gottes Wille auf Erden geschehen kann an Menschen und durch Menschen, die Möglichkeit also, daß ein geheiligtes Menschenleben als solches geschichtlich und anschaulich* wird, daß das Unendliche das Endliche faßt, diese Möglichkeit kann nicht nur nicht bestritten, sondern sie muß vom Standpunkt der Gnade aus als die endlich und zuletzt einzige Möglichkeit behauptet, ihr Eintreten* mit geradezu stürmischer Ungeduld, Sehnsucht und Beflissenheit erwartet werden."

Diese Verwirklichung des ewigen Wertes in der Zeit, das Heiligwerden des Menschen ist natürlich damit wohl vereinbar, daß wir von keinem einzelnen bestimmten Menschen dies auszusagen vermögen, daß die Namen der wirklich Auferstandenen, der wirklich Heiligen nur geschrieben stehen „im Buche des Lebens".

* Von mir gesperrt.

Ebenso kann man einräumen (was ja auch für jede sittlich „freie" Willensentscheidung des Menschen gilt), daß die Möglichkeit der begnadeten Wendung zu Gott, der „Auferstehung", die „Möglichkeit des Unmöglichen", daß ihr tatsächliches Geschehen das „Geschichtlichwerden des Ungeschichtlichen sei, daß dieses Sein und Haben des Menschen als solches, das Wunder, die neue Schöpfung" darstelle.

In diesem Zusammenhang sei dessen gedacht, was Barth mit Tröltsch „Theologie des absoluten Moments" nennt. Es ist damit gemeint, „daß der Gedanke der göttlichen Kraft in der menschlichen Schwachheit grundsätzlich ... nur immer neu zu denken ist, als wäre er noch nie gedacht ... daß das Absolute existentiell gedacht wird." Mit dieser Theologie des absoluten Moments ist zugleich auf das uns verstandesmäßig nicht begreifbare und darum als „Wunder" erscheinende Wirklichwerden des „ewigen Wertes" hingedeutet. „Eine der Gerechtigkeit Gottes kongruente Religion, ein ‚Gesetz der Gerechtigkeit' erreicht der Mensch nicht, es wäre denn im Wunder des absoluten Moments. Und der Glaube ist Wunder, oder er ist nicht Glaube. Gottes Wort, gehört von Menschenohren, verkündigt von Menschenlippen, ist Gottes Wort nur, wenn das Wunder geschieht; sonst ist es Menschenwort wie ein anderes. Die Kirche ist Kirche Jakobs, nur wenn das Wunder geschieht; sonst ist sie Kirche Esaus und nur das. Das Wunder aber läßt sich nicht erstreben, erreichen, aufweisen, es ist das in jedem Augenblick unvorhergesehene, neue, göttliche Geschehen

unter den Menschen" – aber eben doch ein „Geschehen unter den Menschen", also in der zeitlichen Wirklichkeit! Damit stimmt der weitere Satz von Barth: „Eine ganze sachliche, ganz auf den unbekannten, den lebendigen, den freien Gott gerichtete, eine ganz auf die Predigt des Kreuzes konzentrierte Kirche könnte unanschaulich-unerhörter Weise die Kirche Jakobs, die Kirche des Glaubens, die Kirche der Gerechtigkeit Gottes sein und ist es tatsächlich zu allen Zeiten gewesen*."

Wir wollen diese Belege, die leicht vermehrt werden könnten, abschließen mit dem Hinweis auf das Ende des Kapitels über die „Kraft der Auferstehung". Barth führt hier ein Wort Godets an: „Werde, was du schon bist in Christus." Es ist das dem bekannten Nietzsche-Wort nachgebildet: „Werde, das du bist." So paradox das klingt, so ist doch der einfache Sinn dieser: Man solle sein Ideal dem eigenen Wesen gemäß gestalten und es eben – zu verwirklichen suchen. In Godets Ausspruch wird vorausgesetzt, daß das jedem gemäße Ideal bereits in Christus Verwirklichung gefunden hat und nun von jedem zu verwirklichen ist. Die Fähigkeit zu einer – wenigstens annähernden – Verwirklichung wird, wie bei Nietzsche, einfach vorausgesetzt. Ohne sie wäre ja die Aufforderung, dem Ideal zuzustreben, widersinnig. Damit stimmt denn auch überein, daß wir bei Barth lesen: „Die Kraft der Auferstehung ist der Schlüssel, ist die aufgehende Tür, ist der Schritt über die Schwelle.

---

* Von mir gesperrt.

Gnade ist die Störung und Aufhebung des Gleichgewichts" [nämlich zwischen „Sünde" und „Gerechtigkeit" oder „realer Gottesnähe"]. „Die unmögliche Möglichkeit ist da, die Wirklichkeit ‚unseres' Lebens (immer wieder!) Lüge zu heißen und uns nach der Wirklichkeit unseres Lebens in Gott (immer wieder!) — auszustrecken."

Wie Barth seiner stets wiederholten Versicherung, daß Gott uns „unbekannt" sei und bleibe, schließlich doch den positiven Satz gegenüberstellt: „Gott ist nie erkannt, er wird erkannt", so finden wir hier gegenüber der negativen Ansicht, daß der ewige (göttliche) Wert nie in der Zeit verwirklicht werde, die positive, daß diese Verwirklichung möglich, wenn auch nie abgeschlossen, also eine stets werdende sei. Was schließlich auf den Satz hinausläuft: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen."

Sechstes Kapitel

Religion und Sittlichkeit

Innerhalb des Bereiches der Fragen nach den Werten und ihrer Verwirklichung, die wir in den beiden letzten Kapiteln behandelten, ist es nur ein Teilproblem — freilich ein solches von besonderer Wichtigkeit —, klarzulegen, wie sich Barth zu den sittlichen Werten und ihrer Realisierung stellt.

Dabei muß zunächst hervorgehoben werden, daß er

das Ethische mit dem Religiösen in die allerengste Beziehung setzt, ja sie geradezu identifiziert. Das „Problem der Ethik" ist ihm nichts anderes als „die große Störung, die der Gedanke an Gott selbst für alles menschliche Tun bedeutet"! Die religiösen Begriffe: Gnade, Auferstehung, Vergebung, Geist, Erwählung, Glaube beziehen sich für ihn auf die zentrale ethische Frage: Was sollen wir tun? Somit wird Barths ethisches Denken denselben Charakter aufweisen wie sein religiöses. Bei dem beherrschenden Einfluß, den das „Paradox" des Glaubens auf sein Denken übt, wird es uns ohne weiteres verständlich sein, daß auch hier zwei Gruppen von Aussagen zusammengestellt werden können, die miteinander im Gegensatz stehen. Wir beginnen wieder mit den negativen.

Wie steht es mit der Erkenntnis der sittlichen Werte, und wie steht es mit ihrer Verwirklichung: das sind die beiden Hauptfragen, die wir ins Auge fassen müssen.

Auf die erste Frage begegnet uns zunächst die negative Antwort, daß eine Erkenntnis des Guten durch des Menschen eigene Kraft, daß demnach auch eine gegenüber der Religion selbständige, „autonome" Ethik nicht möglich ist. Für Barth ist ja der Satz, „daß Gott Gott ist, die Voraussetzung der Ethik". Demnach bedeutet ihm die Tatsache, „daß Gott nicht als Gott erkannt ist, nicht bloß einen innerlichen oder theoretischen Fehler, sondern eine falsche Grundeinstellung dem Leben gegenüber"! Ist nun wirklich (wie uns unermüdlich ein-

geschärft wird) Gott den Menschen „unbekannt", so ist ihr Denken „leer", ihr Herz „finster", und daraus kommt notwendig auch ein „verkehrtes Handeln" (weil ja in Gott zugleich all das wahrhaft, das ewig Wertvolle beschlossen ist, das wir kennen müßten, um richtig, um sittlich zu handeln). Ja, „je mehr sich der ungebrochene Mensch auf seinen sicheren Weg zugute tut, um so sicherer ist er sein eigener Narr, um so sicherer ist die Moral, die Lebensgestaltung, die sich auf das Vergessen des Abgrundes [zwischen Gott und Mensch], auf das Vergessen der [himmlischen] Heimat gründet, Lüge".

Somit kann es nicht eine autonome Ethik im Sinne Kants geben, die aus praktischer „Vernunft" – wir würden dafür lieber sagen: aus unserem Wertbewußtsein oder Gewissen – heraus dem Menschen sagte, was er tun müsse, um sein Leben sinnvoll zu gestalten, vielmehr „nur im reinen Willen Gottes selbst kann die Ethik ihre Begründung suchen, nie und nimmer in jenem immanenten Recht dessen, was wir kraft unserer Vitalität, und wäre es unsere höchste Vitalität, ohnehin wollen". So erhebt sich die Hand Gottes gegen die „ganze Summe menschlicher Möglichkeiten". Es handelt sich also auch nicht bloß darum, daß an Stelle der üblichen, allzu positiven Ethik eine negative Ethik der Weltflucht, der Indifferenz, der Askese, der Revolution, des „Wartens" gesetzt werde – „obwohl als Übung und zur Aufrichtung eines Gleichnisses je und je auch solches Tun erlaubt, ja geboten sein mag. Sondern die den ganzen Bau samt allen möglichen Aufbauten und Neu-

bauten in allen Dimensionen in Frage stellende Unterhöhlung unseres Lebens, das absolute Schwanken des Bodens, auf dem Säulenheilige, Siedler, Urchristen, Naturmenschen und Edelanarchisten neben Stinnes, Ludendorff und Hölz friedlich ihr höchst gemeinsames Wesen treiben, die grundsätzliche Bedenklichkeit alles Tuns und Nicht-Tuns, das Bedenkliche auch unserer Bedenklichkeit, den Tod als den Tod auch unserer Todesweisheit gilt es einzusehen ... sich klarzumachen, daß der Mensch nicht Knecht ist, kein Mensch, auch der demütige, auch der aufrichtige, auch der beunruhigte Mensch nicht."

Ebenso klingt uns die Verwerfung aller menschlich-autonomen Ethik entgegen aus folgenden Sätzen: „Das Problem der ‚Ethik' ist identisch mit dem der ‚Dogmatik': Soli Deo gloria! [Gott allein die Ehre!]" Mit diesem Satz ernst machen ist das primäre ethische Handeln; alles „sekundäre" muß aus diesem „primären" hervorgehen und aus dem Zusammenhang mit ihm seinen Charakter als „lebendig, heilig, Gott wohlgefällig", als — gut, das heißt unter dem Telos [Ziel] des [göttlichen] Lebens stehend empfangen. So ist alles sittliche Handeln „notwendige und geforderte Demonstration" „zur Ehre Gottes (denn Gott will geehrt sein)". Nichts weiter ist „alles Ethos, auch das primäre Ethos der gebrochenen Linie, der gebeugten Anbetung des erbarmenden Gottes".

„Es gibt nur den großen allgemeinen ‚Lebensversuch', zu dem wir unter Furcht und Zittern alle in unserer Weise laborieren, bei dem sich aber der Wille Gottes

und der des Menschen nie auch nur auf Haaresbreite berühren oder decken. Die Reinheit des Ethos selber fordert es (wir meinen uns auch darin mit Kant durchaus zu begegnen!), daß auch hier keine Vermengungen von Himmel und Erde stattfinden. Denn die Reinheit des Ethos hängt an seinem Ursprung, sein Ursprung aber muß dadurch gesichert werden, daß wir trotz alles romantischen Drängens dabei verharren, Gott Gott und Mensch Mensch zu nennen. Die dadurch bedingte Bremsung, Enttäuschung und Entmutigung des Menschen kann nur vom Guten sein." Wir haben nur die Möglichkeit zu Handlungen, die als „bedeutungsvolle Hinweise" zur Ehre Gottes bestimmt sind. „Ob sie der Ehre Gottes tatsächlich dienen, das ist, weil sie seiner Ehre dienen sollen, ganz und gar ihm zu überlassen. Er nimmt an und verwirft. ‚Er wird einen jeden bezahlen nach seinen Werken' (Römer 2, 6) nach seiner Wahl und Schätzung."

Mit aller ihm zu Gebote stehenden rhetorischen Wucht hebt Barth die unbeschränkte Souveränität Gottes in der Festsetzung dessen, was sittlichen Wert haben soll, hervor. „Gott ist seine eigene Norm." „Eben der Gott, für den menschliche Begrifflichkeit schließlich nur noch die Bezeichnung ‚Despot' übrig haben dürfte, gegen dessen Herrschaft sich der Mensch nur empören kann, den der Mensch um keinen Preis Gott nennen möchte, ist eben Gott. Daß er vom Menschen als ‚Despot' (Lukas 2, 29, Apostelgesch. 4, 24 usw.) gerade als der unendlich liebende Vater, als Gott Esaus gerade als Gott Jakobs be-

griffen und wieder geliebt wird, das ist Gotteserkenntnis in Christus, und es gibt keinen Weg zur Gotteserkenntnis, der etwa an der Klippe jenes Widerspruchs vorbeiführte ... Gottes Wille ist nicht die Anwendung und Betätigung einer oberhalb Gottes stehenden Güte, sondern selber die Quelle und Setzung der Güte und alles Guten. Als gut kann er nur verstanden werden, indem er als Gottes Wille verstanden wird. Deo satis superque est sua unius auctoritas, ut nullius patrocinio indigeat* (Calvin)."

Alle „Menschengerechtigkeit" ist nichtig. Jenseits alles dessen, was man dem Menschen etwa noch zubilligt als einen „guten Kern", als „gewissen Idealismus", als „religiöse Ansätze", „jenseits alles dessen, was der Mitteleuropäer schätzt [„Haltung", „Reife", „Rasse", „Persönlichkeit", „Innerlichkeit", „Charakter"] ist das, was ... von Gott mit ewigem Leben ‚bezahlt' wird (Römer 2, 6)." „Aller Menschengerechtigkeit ist, weil Gott der Richter ist, höchste Zurückhaltung nahegelegt. Ihre sorgenvolle Kritik an den Gottlosen könnte ganz gegenstandslos sein, ihr Eifer um deren Bekehrung weit daneben fahren. Jenseits von ihrem Gut und Böse ist der Arm Gottes in Bewegung. Sie wird wohl daran tun, sich nicht zu weit vorzuwagen."

Aber nicht nur, daß „Menschengerechtigkeit" im Bewußtsein ihrer Irrtumsfähigkeit über das wahrhaft Gute und Böse sich vorsichtig zurückhalten muß: es gibt überhaupt „keine Menschengerechtigkeit, die dem Zorn

* „Für Gott ist seine alleinige Autorität genug und übergenug, so daß er keines Vormundes bedarf."

Gottes entrückte". Es gilt das Wort des Paulus (Römer 2, 1): „Indem du über den anderen urteilst, verurteilst du dich selbst." Sein Sinn ist nach Barth: „Indem du dich auf einen Standpunkt stellst, setzest du dich selbst ins Unrecht." —

Wie der Mensch unfähig ist zur eigenen Erkenntnis des Guten und Bösen und damit der Autonomie, so ist er auch unfähig zur Verwirklichung des Guten. Die Menschen sind alle Sünder. Ja, gerade der Mensch, dem Gott sein Gesetz geoffenbart hat, der auf Gott gerichtete, der religiöse Mensch ist der Sünder im anschaulichsten Sinn des Wortes (Römer 7, 7f., 14f.). „An den religiös Interessierten, nicht an der Masse der Gleichgültigen, an den Pfarrern und ihren Freunden, nicht an den Schiebern und Zuhältern, an der Kirche, nicht am Kino, an der theologischen Fakultät, nicht an der Gottlosigkeit der Mediziner, an den Religiös-Sozialen und Aktivisten, nicht an den Kapitalisten und Militaristen, an Büchern wie diesem Buch [Barth, „Römerbrief"], nicht an der Unterhaltungsliteratur der Weltkinder kommt der Schaden Josephs zum Ausbruch."

Wo die Augen blind sind für das Gesetz, da „wird Sünde nicht angerechnet" (Römer 5, 13). „Da breitet sich das menschliche Wesen wie das Treiben einer Kinderstube aus unter dem schweigenden Ernst und Humor Gottes." Hier ist man eben noch diesseits von Gut und Bös.

In diesem Zustande lebt ja auch der Mensch ursprünglich im Paradies, wo es kein Oben und Unten, kein

Absolutes und Relatives, kein Jenseits und Diesseits gibt. – „Im ‚und' lauert der Abfall!" –; wo der Kosmos eins ist mit der Schöpfung, der Mensch mit Gott, wo alles Natürliche als solches auch heilig ist, weil auch das Heilige natürlich ist, wo dem Menschen der Genuß aller Früchte des Gartens erlaubt ist mit Ausnahme der Früchte des einen Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen. „Denn der in Gott verborgene Gegensatz von Ursprung und Andersheit sollte nicht menschlicher Lebensinhalt werden. Der Mensch sollte nicht für sich sein, was er an sich ist, in Gott ist: das Geschöpf als ein Zweites neben dem Schöpfer. Er sollte nicht wissen, was Gott von ihm weiß und gnädig vor ihm verborgen hält: daß er – nur der Mensch ist."

Wenn dagegen der Mensch „ist wie Gott" und weiß, was gut und böse ist, wenn seine Unmittelbarkeit zu Gott sein Bewußtseins- und Lebensinhalt wird, so ist dies die Zerstörung der wahren Unmittelbarkeit. Gerade durch die verlockende Predigt (der Schlange!) von der Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott, also gerade mit Hilfe der – Religion wurde der Mensch aus der wirklichen Unmittelbarkeit heraus und in die Kreatürlichkeit, in den Widerstreit der Gegensätze gestürzt.

Aber die Entscheidung für das Gute ist dem gefallenen Menschen nicht möglich. Es gibt kein „reines Wollen". „So gewiß jeder Denkakt als solcher Wähnen ist, so gewiß ist jeder Willensakt als solcher Libido, Begierde." „Im Schatten des Bösen steht jeder Schritt, den wir in dieser Welt tun. Auch die Sachlichkeit, mit der wir

etwa mitten im Bösen das Gute tun, auch die geduldige Reformarbeit ... entfernt uns nicht etwa aus diesem Schatten."

Aber muß dann nicht der Mensch völlig mutlos der Untätigkeit oder dem bequemen Sinnengenuß sich hingeben, zumal wenn ihm noch versichert wird, daß es für ihn keinen Weg gibt, sich göttlicher Gnade und Hilfe zu versichern; denn „frei, königlich, souverän, unbedingt, grundlos ist Gott und nur so als Gott zu begreifen und verehren."

Indessen, es wird uns versichert — und damit kommen wir zu der Gruppe anders lautender Aussagen —: „Der wahre Gott ist ... nicht willkürlich, nicht launisch. Denn in seinem Gerichte, im Gegensatz zu ihm kommt uns die in unserer Welt herrschende Unbotmäßigkeit, Willkür und Laune erst in ihrer Fragwürdigkeit zum Bewußtsein." Durch die göttliche Souveränität wird die menschliche Verantwortlichkeit nicht aufgehoben. Gewiß läßt Gott das Gute kommen — auch wenn wir das Böse tun. Aber wir dürfen daraus nie folgern: Also laßt uns das Böse tun, es kommt ja doch das Gute. „Denn Gott und Mensch ist nicht einerlei. Weder können wir das Böse auf Rechnung Gottes tun, noch kommt das Gute, das daraus kommen mag, auf unsere Rechnung ... Wir sind eben nicht Gott, nicht souverän! Das Böse ist böse trotz des Guten, das von Gott daraus kommt. Der Un-sinn der Geschichte ist Un-sinn trotz des Sinnes, der von Gott her darin ist ... Indem wir mit der Ausrede des Fatalismus dem Gerichte entrinnen

wollen, verfallen wir dem Gerichte gerade wegen der Ausrede."

Der Möglichkeit, Gott als Gott nicht anzuerkennen, sondern ihm gerade als Gott auszuweichen, steht eine andere Möglichkeit gegenüber, und man macht sich selbst dafür haftbar, wenn man diese Möglichkeit nicht ergreift.

Zwar will Barth all die natürlichen Triebe der Menschen von der Sexualität bis zum Kunsttrieb und sogar dem „religiösen Bedürfnis" wegen ihrer Verwurzelung in der ganzen Zeitlichkeit, Dinglichkeit und Zufälligkeit, auch in der Verweslichkeit meines Leibes zu dem Leben rechnen, das als sündig schon dem Tode preisgegeben ist. Aber der Mensch soll und kann zur Herrschaft über diesen sterblichen Leib, auch über die „Verhältnisse" — entgegen der Ansicht des historischen Materialismus —, über die Geschichte, über das ganze Reich der endlichen Zwecke kommen.

Ja, das Paulinische Wort „Alles ist rein" (Römer 14, 19ff.) bedeutet ihm „die Proklamation der Gewissensfreiheit für jeden"; er bekennt sich jetzt zu Goethes Wort: „Das selbständige Gewissen sei Sonne deinem Sittentag."

Die Menschen, die begnadet sind mit dem „Geiste der Sohnschaft" (Römer 8, 14f.), wissen sich nicht mehr als „heteronome", als von Gottes Willen Geknechtete. Für sie gibt es keine Andersheit mehr, kein Gegensatz von Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf; freilich sind sie auch nicht nervös besorgt um „das Palladium

moderner Kultur": die Autonomie, sondern sie wissen sich „als der Sohn, der die Stimme seines Vaters hört, der vergessend der Andersheit Gottes wahrlich zuerst seiner eigenen Andersheit vergessen hat, der nichts mehr weiß noch will neben diesem seligen, lichten: Gott selbst! Gott allein! Dieser ‚Geist der Sohnschaft', dieser neue Mensch, der ich nicht bin, ist mein unanschauliches existentielles Ich!" Übersetzt man diesen letzten Satz aus der theologischen Sprache Barths in die philosophische, so würde eben der „neue Mensch" das sittliche Ideal bedeuten, das ich freilich nicht bin, sofern es ja noch „unanschaulich", das heißt noch nicht verwirklicht ist; das aber mein „existentielles", das heißt: wahrhaft wertvolles Ich darstellt. Und nunmehr wird der Gedanke einer erfolgreichen Annäherung an dieses Ideal auch nicht mehr schlechthin abgewiesen. Der begnadete Mensch, als „Knecht Gottes" sein „Sohn", wird seufzen und doch selig sein, er wird schreien zu dem, der ihm als der Unbekannte und Unerforschliche, als Feind, Überwältiger, Richter, Tod gegenübertritt, er wird schreien aus tiefer Not und großer Furcht, aber er wird doch: Vater! zu ihm rufen. In solchem Rufen ist „die Gottesmöglichkeit verborgen, die das dünn, ganz dünn gewordene Transparent menschlichen Tuns durchleuchtende und vielleicht zerreißende Herrlichkeit des Vaters". Ja, Barth gesteht zu: „Es gibt Handlungen, aus denen das Opfer leuchtet, der geopferte Mensch und darum nicht der Mensch in irgendeiner neuen positiven oder negativen Menschlichkeit, sondern Gottes Eigenart,

Eigenwille, Eigenmacht, Eigenrecht – Gott der Herr. Und dieses Leuchten stört den Menschen, den Idealmenschen nach dem Schema Ludendorff-Lenin und den Idealmenschen nach dem Schema Förster-Ragaz; denn es ist der Angriff auf den Menschen überhaupt, auf diesen Menschen in dieser Welt, auf den Genialen (und wer wäre nicht genial?), der Angriff, den wir alle so sehr fürchteten, weil wir alle so sehnsüchtig darauf warten, weil wir alle wohl wissen, daß uns nichts Besseres widerfahren könnte, als endlich von unserer – Genialität erlöst zu werden. Es ist die sich ankündigende Krisis vom Leben zum Tode."

Wie sehr nun auch das Menschenideal Barths* sich unterscheiden mag von den hier genannten, worauf es uns hier ankommt, ist, daß er die Tatsächlichkeit von Handlungen, die seinem Ideal entsprechen, einräumt.

In diesem Ideal aber ist die Absage gegen jeden „Titanismus", die „Beugung" des Menschen vor Gott der vorherrschende Zug. Soweit es realisiert wird, steht der Mensch vor Gott, zwar unerhört gestört in seiner Individualität, wie der Mensch nur von Gott gestört werden kann, aber „gerade darum und darin unter dem Zeichen des Sieges und der Hoffnung" – was denn doch auch besagt, daß die Möglichkeit und Wirklichkeit echt sittlich-religiösen Handelns nicht mehr als ausgeschlossen gilt.

So rechnet Barth auch mit dem Fall, daß einem

* Vgl. dazu seine Ausführungen über den „freien Lebensversuch" im Sinne des „Römerbriefes". S. 487 ff.

Menschen nach seiner ganzen inneren Einstellung „Kreuz, Auferstehung und Buße" der einzige Gegenstand der Predigt sein könne: ein solcher sei „als Pfarrer berufen, gerechtfertigt, erwählt und Gott wohlgefällig".

Die „primäre" ethische Handlung, die Anbetung Gottes, muß sich fortsetzen in der sekundären ethischen Handlung der Liebe zum Mitmenschen. Also muß auch diese möglich sein; denn „zum Tun der Liebe soll es in diesem Schattenreich durchaus kommen; denn sie steht nicht unter dem Gesetz des Bösen". Die Liebe ist „das in sich vollkommene, das neue Tun, das Tun, das der Sinn, die Erfüllung alles Nicht-Tuns ist, die Luft, die wir zu atmen bekommen, wenn und sofern uns in der Sphäre des Bösen der Atem wirklich genommen ist". Auch das Beten wird zur „ethischen Tat", und zwar durch das „Anhalten", in der Richtung nämlich, durch die „Kontinuität des Gebets im Gebet". „Gott ist gemeint, wird gesucht, Gott will, daß gebetet wird!" Also auch hier öffnet sich die Möglichkeit, ethisch-religiös Wertvolles zu verwirklichen. —

Als Belege für diese ins Positive hinweisende Richtung von Barths Denken und Werten seien noch zwei Gedanken wiedergegeben, die sich auf zwei ethisch hochbedeutsame Probleme beziehen: die Bildung der eigenartigen Persönlichkeit und die Stellung zu der Gesamtheit des menschlichen Lebens und Schaffens.

Er findet das wahrhaft Individuelle und Besondere jedes einzelnen Menschen in der „höchsten Verbindung" zwischen Mensch und Mensch. Er knüpft daran die Be-

trachtung: „Nicht vernichtet, sondern realisiert werden die besonderen Möglichkeiten jedes einzelnen durch die Beziehung auf ihren eigentlichen Inhalt: das Unmögliche [nämlich: das religiös-sittliche Ideal]. Nicht ausgelöscht, sondern begründet wird die Persönlichkeit jedes einzelnen durch die große Unruhe des ‚noch nicht' und des ‚nicht mehr'. Gerade die an alle gerichtete Forderung des Glaubens ist das Schöpferwort, das aus dem Chaos der Vereinzelung den Einzelnen hervorruft, daß er werde. ‚Wer seine Seele verliert um meinetwillen, der wird sie gewinnen.'" Unter Berufung auf Kierkegaard erklärt Barth: „Wir gerade verkündigen das Recht des Individuums, den unendlichen Wert des Einzelnen, indem wir verkündigen, daß seine Seele verloren ist vor Gott und in Gott, aufgehoben und gerettet in ihm."

Was das zweite Problem betrifft, so sei hier nur hingewiesen auf den Satz: „Das allem Seienden, Bekannten, Dinglichen, Zeitlichen, Menschlichen gegenüber Andere [nämlich: das Göttliche, beziehungsweise der „neue Mensch"] wäre in keiner Beziehung sein ganz Anderes, wenn es nicht in jeder Beziehung in seiner ursprünglichen, erfüllenden, letztlich bejahenden* Bedeutung für jenes erkannt wäre." Näher auf diese Frage einzugehen, bietet das folgende Kapitel Gelegenheit.

---

* Von mir gesperrt.

Siebentes Kapitel

Religion und Kultur

Wie Barth über das Verhältnis des Christentums zur Kultur denkt, ergibt sich aus folgender Betrachtung: Auf die Botschaft von der Einsetzung Jesu zum Christus, zum Erlöser, bezieht sich alle Lehre, alle Moral, aller Kultus der Christusgemeinde. Sie kennt keine an sich heiligen Worte, Werte und Dinge, sie kennt nur solche, die als Negationen auf den Heiligen hinweisen. Wollte das „christliche Wesen" statt negativ positiv, statt Ausdruck des Entbehrens und der Hoffnung Ausdruck eines Habens und Seins vorstellen, so würde es aus Christus-tum zum Christen-tum, zu einem Friedensschluß oder auch nur zu einem modus vivendi mit der diesseits der Auferstehung in sich selbst schwingenden Weltwirklichkeit [also auch der weltlichen Kultur], so hätte es mit der Kraft Gottes nichts mehr zu tun. Das sogenannte Evangelium stünde in diesem Fall durchaus nicht außer Wettbewerb, sondern im schwersten Gedränge zwischen den anderen Welt-Religionen und Welt-Anschauungen. Denn auf die Befriedigung religiöser Bedürfnisse, auf die Herstellung wirksamer Illusionen über unser Wissen von Gott und besonders über unser Leben mit ihm versteht sich die Welt sicher besser als ein sich selbst mißverstehendes Christentum.

Es entspricht diese Ausführung durchaus der Grundüberzeugung Barths von dem unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch und von dem

sündhaften Charakter alles bloß menschlichen Lebens und Treibens. Ihm gilt darum als Sinn der Religion geradezu der Erweis der Macht, mit der die Sünde den Menschen beherrscht. Die Religion weiß sich insofern durchaus nicht als Krönung und Erfüllung wahrer Menschlichkeit, sondern als den „bedenklichen, störenden, gefährlichen, als den schließenden und eben darum heimlich offenen Punkt im Kreise der Humanität, als das allen Begebenheiten in der Welt, allem Tun des Menschen gegenüber Unbegreifliche, Unerträgliche, Unannehmbare, als den Ort, wo nicht die Gesundheit, sondern die Krankheit des Menschen erkennbar wird, wo nicht die Harmonie, sondern die Disharmonie aller Dinge zum Klingen kommt, wo Kultur nicht sowohl begründet, als vielmehr samt ihrer Partnerin Unkultur gründlichst in Frage gestellt wird"*. „Ein religiöser Mensch sein heißt ein zerrissener, ein unharmonischer, ein unfriedlicher Mensch sein. Einig mit sich selbst könnte nur der sein, in dem die große Frage seiner Einheit mit Gott noch nicht erwacht ist." Wie kann man den arglosen, im Grunde ihres Herzens doch nur nach Ruhe verlangenden Menschen Religion empfehlen als etwas Begrüßenswertes, Interessantes, Bereicherndes! Wie kann man Religion als wertvolle Kulturergänzung oder auch als Kulturersatz den Menschen aufdrängen, die mit der inneren Problematik aller Kultur und Unkultur gerade genug beschäftigt sind! Wie kann man Reli-

* Von mir gesperrt.

gion triumphierend in Beziehung setzen zu Wissenschaft, Kunst, Moral, Sozialismus, Jugend, Volkstum, Staat, „als ob es nicht aus tausend Erfahrungen gewiß wäre, daß, wo immer das verhängnisvolle ‚Religion und . . .' ernsthafte Gestalt gewinnt, kein Gras mehr wächst"! Wer seine persönliche Ruhe, wer schönes Gleichmaß der Humanität, Stetigkeit menschlicher Kultur ehrlich schätzt, der wird sich mit Lessing, Lichtenberg, Kant, Goethe, solange er irgend kann gegen das Hereinstürmen der Religion in seine Kreise zu wehren suchen. „Er wird warnend seine Stimme erheben gegen die allzu Unumsichtigen, die aus ästhetischen, historischen, sentimentalen oder politischen Gründen die Deiche durchstechen und der Flut, die sie zuerst hinwegspülen wird, einen Durchgang zu den Hütten und Palästen des Menschen schaffen." Sie verraten damit mehr Einsicht als jene angeblichen „Virtuosen der Frömmigkeit", die, ohne zu wissen, was sie tun, aus romantischer Freude an Religion Geistern rufen, die sie nicht beschwören können. Indessen alle Abwehr gegen die Religion wird keinen Erfolg haben; denn die religiöse Möglichkeit sitzt tiefer im Menschen, als daß er von Religion lassen könnte; „die Kultur des modernen Abendlandes ist wahrlich nicht die Potenz, ihn vor jener Möglichkeit zu beschützen".

Weit weg von der Wirklichkeit der Religion lebt also jene „Triumphatorenstimmung", die an der Wiege dessen stand, was die Wortführer des neunzehnten Jahrhunderts „Religion" zu nennen beliebten. „Die Wirklichkeit der Religion ist das Entsetzen des Menschen vor sich

selbst" und – so dürfen wir im Sinne Barths hinzufügen – vor seiner Kultur. Jedenfalls liebt das Christentum es nicht, von der „Entwicklung" der Welt, der Wissenschaft, Technik, Kunst, Moral oder Religion, von körperlicher und geistiger Gesundheit, von Wohlstand und Wohlfahrt, von den Herrlichkeiten etwa der Ehe, der Familie, der Kirche, des Staates, der Gesellschaft allzu laut und zuversichtlich reden zu hören. „Es wirkt nicht eben als Bestärkung in etwaigen ‚Idealen', ob es nun persönliche oder kollektive, völkische oder internationale, humane oder konfessionelle, deutsche oder westliche, jugendliche oder reife, konkrete oder abstrakte Ideale seien. Es steht der ‚Natur' sowohl wie der ‚Kultur', der Romantik sowohl wie dem unentwegten Fortschritt eher kühl gegenüber. Es ist überall, wo Türme gebaut werden, irgendwie nicht recht dabei. Es wittert dabei immer . . . die drohende Abgötterei. Es sieht in diesen Türmen mindestens das Gleichnis des Todes. Es sieht den reichen Mann als solchen zwar nicht im Tode, wohl aber in der Hölle und in der Qual!" Ähnlich kulturskeptisch klingt der Satz: „Staat und Kirche, Gesellschaft, positives Recht, Familie, zünftige Wissenschaft uff. leben von der durch Feldpredigerelan und feierlichen Humbug aller Art immer wieder zu nährenden Gläubigkeit der Menschen." Eine „sentimentale liberale" Selbsttäuschung sieht Barth in der Meinung, daß von Natur oder von der Kultur her, also etwa von den Kulturgebieten Wissenschaft, Kunst, Moral oder Religion direkte Wege zu der „unmöglichen" Möglichkeit Gottes führten. Aller-

dings direkte Wege zur Kirche, zu Kirchen und Kirchlein aller Art mögen führen — „die Erfahrungen etwa des sogenannten religiösen Sozialismus bieten dafür ein lehrreiches Paradigma —". „Aber immer erst, wenn die Sackgasse der kirchlichen Menschlichkeit wieder einmal glücklich zu Ende gegangen ist, pflegt sich die Frage nach Gott mit wirklichem Ernst und Radikalismus einzustellen. Was vorher etwa passiert in der Richtung auf Gott, das sind harmlose Illusionen." „Geht der Mensch seinen eigenen Weg nur wirklich zu Ende, dann steht er vor Gott."

Daß wir uns so aber bei unseren kulturellen Bestrebungen, wenn wir in ihnen nur konsequent bleiben, über kurz oder lang vor einem Ende sehen: von dieser seiner Auffassung aus deutet Barth die Lehre von der „Parusie" (Wiederkunft) Christi. „Denn kein zeitliches Ereignis, kein fabelhafter ‚Weltuntergang', ganz und gar ohne Beziehung zu etwaigen geschichtlichen, tellurischen oder kosmischen Katastrophen, ist das im Neuen Testament verkündigte Ende, sondern wirklich das „Ende". Man hat also völlig Gottes Art verkannt, wenn man aus der Verkündung der Parusie lediglich entnahm die Erwartung „eines groben, brutalen, theatralischen Spektakels" und wenn man — da jener Spektakel mit Recht „ausbleibt" — getrost sich wieder schlafen legte und in einem harmlosen „eschatologischen" Kapitelchen am Schluß der Dogmatik die Erinnerung daran festhielt, daß man sich eigentlich — erinnern sollte. „Nicht die ‚Parusie' verzögert sich, wohl aber unser Erwachen. Erwachten wir,

erinnerten wir uns, vollzögen wir den Schritt von der unqualifizierten in die [durch die Wendung zu Gott] qualifizierte Zeit, erschräken wir vor der Tatsache, daß wir, ob wir wollen oder nicht, an der Grenze aller Zeit [und damit aller rein menschlichen Kulturarbeit] in jedem restlichen Augenblick tatsächlich stehen, wagten wir es, an dieser Grenze stehend, den Unbekannten zu lieben, im Ende [des Menschlichen] den Anfang [des Göttlichen] zu erkennen und zu ergreifen, wir würden wahrlich weder mit den Aufgeregten auf irgendein glänzendes oder schreckliches Finale warten, noch uns mit der geradezu frivolen ‚Frömmigkeit' der unentwegten Kulturprotestanten des Ausbleibens dieser Finale getrösten." „Angegriffen von Gott aus ist der ganze Mensch. Atemberaubend bedrängt ihn das Reich Gottes in allen seinen Positionen, in allen seinen Begierden. Die große Störung ist nicht mehr gut zu machen: sie betrifft die Heiligen und die Schweine." „Die Gestalt dieser Welt vergeht und Gottes Reich kommt. Die Liebe und was aus der Liebe kommt, demonstriert für jenes Vergehen sowohl wie für dieses Kommen."

Aus seiner grundsätzlich kritischen Stellung zu Kultur ergibt sich auch Barths Stellungnahme zur Geschichte, in der sich das Werden und Wachsen der Kultur darstellt. Ihm gilt Geschichte als „das Spiel der vermeintlichen Vorzüge des Geistes und der Kraft der einen Menschen vor den anderen, der durch die Ideologie von Recht und Freiheit heuchlerisch verhüllte Kampf ums Dasein, das Auf- und Abwogen alter und neuer Menschen-

gerechtigkeiten, die einander gegenseitig an Feierlichkeit und Nichtigkeit überbieten. Das Gericht Gottes ist das Ende der Geschichte! Das will sagen: die Betrachtung sub specie aeterni, vom Standpunkt des ewigen Wertes, läßt die Kulturwerte, um die sich die Geschichte dreht, nur als relativ bedeutsam erscheinen, und die Menschen treten in eine Linie. „Ihr Verborgenes (Römer 2, 16) steht im Gericht vor Gott, aber vor Gott allein!"

Durch das Gericht Gottes ist für den davon ergriffenen Menschen die Kultur und die Geschichte mit ihrem Anspruch auf höchsten Wert – „zu Ende", „erledigt". Durch einen radikalen Bruch tritt der zum „Glauben" gelangte Mensch gleichsam in eine ganz andere, geistige Region, nämlich Wertungsweise, ein. Solange man bei der rein menschlich-irdischen Betrachtungs- und Schätzungsweise bleibt, verharrt man in dieser unserer zeitlichen, „gefallenen", nur zu bekannten Welt, in diesem letztlich nur nach biologischen Kategorien zu deutenden System, das wir „Natur", in diesem, letztlich nur unter ökonomisch-materialistischen Gesichtspunkten verständlichen System, das wir „Geschichte" heißen.

Aber wenn sich die religiöse Revolution in uns vollzieht, dadurch daß wir uns vor Gott und sein Gericht gestellt sehen, gelangen wir in eine geistige Sphäre, eine innere Verfassung, die von dem, was noch diesseits des „Gerichts" ist, nicht nur relativ, sondern absolut verschieden ist. Aber jene radikale Verschiedenheit, die zwischen den zeitlich-menschlichen und den „ewigen" Werten, zwischen „Diesseits" und „Jenseits", Kultur

und echter Religion, Menschengerechtigkeit und Gottesgerechtigkeit sich auftut, zerreißt die Glieder dieser Paare trotz aller Scheidung nicht, sondern verbindet sie zugleich unauflöslich.

Damit ist der Punkt erreicht, wo – im Einklang zu der in polaren Gegensätzen und darum in Paradoxien sich bewegenden Denk- und Schätzungsweise Barths – auch hier zu der stark vorklingenden negativen Note die positive hinzutritt. Das „Ende" von Kultur und Geschichte, das innerlich Hinausgehoben-werden über sie bedeutet auch das – „Ziel". „Der Erlöser ist auch der Schöpfer. Die Aufdeckung des Unsinns ist auch die Offenbarung des Sinns. Das Neue ist auch die tiefste Wahrheit des Alten. Die radikalste Erledigung der Geschichte, das Nein, unter das alles Fleisch kommt, die absolute Krisis, die Gott für die Welt des Menschen, der und der Dinge [und damit für alle Kultur und ihre Geschichte] bedenkt, ist auch der rote Faden, der sich durch ihr Da-Sein und So-Sein hindurchzieht."

„So wird auch aller Offenbarungseindruck in der Geschichte, so wenig sich Menschenschicksal seiner rühmen, so wenig sie daraus eine Sicherung und Beruhigung entnehmen kann, durch das Gericht nicht ausgelöscht, nicht vernichtet, sondern bestätigt, bewahrt und bekräftigt. Daß wir der Distanz zwischen dem Menschen samt seiner Kultur und – Gott innewerden, bedeutet nicht, daß wir sie völlig voneinander scheiden. Freilich wenn wir das Göttliche in seiner Beziehung zur Geschichte zu einer besonderen Religions- oder Heilsgeschichte ver-

menschlichen und verdinglichen, so besagt das, daß Gott als Gott dabei preisgegeben wird. Aber wenn man sich darüber klar geworden ist, hat man auch den Blick dafür gewonnen, daß alles, was in der uns bekannten Welt der Kultur und Geschichte sich abspielt, Inhalt und Bedeutung hat von dem unbekannten Gott her, daß aller Offenbarungseindruck ein Hinweis ist auf Offenbarung selbst, daß alles Erleben Erkenntnis als seine eigene Krisis in sich trägt und alle Zeit als ihre eigene Aufhebung Ewigkeit. Gericht ist nicht Vernichtung, sondern Aufrichtung. Reinigung ist nicht Entleerung, sondern Erfüllung. Gott hat den Menschen nicht verlassen, sondern Gott ist treu (Römer 3, 31)."

Um dieses „Oberlichts" willen, das vom Göttlichen her auf die Menschengeschichte fällt, kann nun auch im Sinne Nietzsches von einem positiven „Nutzen der Historie" geredet werden. „In diesem Oberlicht gesehen redet die Geschichte als überlegene Meisterin mit dem Leben (historia vitae magistra). Glaube als absolutes Wunder, als reiner Anfang, als ursprüngliche Schöpfung, das heißt aber die unbekannte Bezogenheit bekannter Hergänge und Zustände auf den unbekannten Gott, das ist . . . das Erkenntnisprinzip und die zeugende Kraft der Geschichte [in der doppelten Bedeutung des Wortes]: als Geschehen und als Gesicht und Bericht vom Geschehenen."

Der scheinbar negative Eindruck der Geschichte wird nunmehr überwunden. So wird zum Beispiel das immer und überall offenkundige Versagen der von Gott „Be-

rufenen" nicht mehr als Grund empfunden, „ihre Berufung zu bezweifeln oder gar den, der sie berufen hat, zu kritisieren." „Der Wert der Kundgebungen Gottes ist unabhängig vom Verlauf der menschlichen Geschichte, ja noch mehr: sie erweisen sich gerade darin als Kundgebungen Gottes, daß das, was im Geschichtsverlauf als ihre Wirkung sichtbar wird, zugleich immer auch ein Versagen, eine Nichtwirkung ist ... Es beharrt über dem Steigen und Fallen der Wellen der Geschichte, der menschlichen Untreue zum Trotz, ja in der menschlichen Untreue, die Treue Gottes."

So verbürgen Gottes Gericht und Gerechtigkeit gerade in ihrer echten Transzendenz Gottes echteste Immanenz. Die Aufdeckung des wahrhaft Wertvollen, das eben darum sein soll, das insofern „notwendig" ist, im Längsschnitt der Zeiten, das ist die „Offenbarung in Jesus". „Die Geschichte selbst zeugt also von der Auferstehung, das Gegebene selbst von der Paradoxie des Glaubens als von seiner unveräußerlichen Grundlegung." „Daß Gott spricht, wird nunmehr erkannt als der ‚Sinn' aller Geschichte, besonders aller Religions- und Kirchengeschichte."

Achtes Kapitel

Religion und Kirche

Mit der Stellungnahme zur Kultur überhaupt ist grundsätzlich auch die Stellungnahme Barths zur Kirche und zur Religion – nach ihrer menschlichen Seite – gegeben; denn auch im kirchlich-religiösen Leben handelt

es sich um „Menschliches, Allzumenschliches", das insofern „unter dem Zorn Gottes steht". Freilich werden wir auch hier erwarten dürfen, am Rande der düsteren Zornes-wolke den Silberstreif göttlicher Gnadensonne aufleuchten zu sehen.

Gerade je mehr die Menschen bestrebt und überzeugt sind, in Kirche und Religion mit Gott in unmittelbare Beziehung zu treten und gleichsam das Göttliche vom Himmel herabzuholen, um so größer und dringlicher ist die Gefahr, daß das Göttliche hier wirklich „herab"-gezogen werde, daß — als etwas „Besonderes" im Gegensatz zum Leben überhaupt — das typisch „religiöse" Leben entstehe, „dem in seiner romantischen Unglaub-würdigkeit durch keine Reden an seine Verächter zu helfen ist". So „entsteht aus der Gottesgerechtigkeit des Propheten die Menschengerechtigkeit des Pharisäers; Menschengerechtigkeit aber ist als solche Ehrfurchtslosigkeit und Unbotmäßigkeit. Noch verbirgt die mißverstandene Gottesgüte: das dingliche, gegenständliche Vorhanden-sein einer auf Gott gerichteten Haltung dem zum Phari-säer gewordenen Propheten die Herrschaft von Nicht-Gott, unter der er schon steht, die drohende Ansammlung des göttlichen Zornes. Noch verbirgt ihm seine gefälschte Bilanz den Ernst seiner Lage. Noch mag er höher und höher bauen seinen Babelsturm von Gottesansprüchen, Gottessicherheiten, Gottesgenüssen, aber hinter diesem Vorhang seines Lebenstages lauert schon der ewige Tag des Zornes und des gerechten Gerichts. Er ist, stehend auf seiner Höhe, schon gestürzt. Er ist, der

‚Gottesfreund', schon Gottes erbittertster und gehaßtester Feind. Er ist, der ‚Gerechte', schon gerichtet. Er darf sich nicht wundern, wenn das, was er ist, plötzlich auch erscheinen und ausgesprochen werden sollte." Denn der Maßstab, an dem der Mensch, also auch alles Menschliche einschließlich Kultur, Kirche und Religion, gemessen wird, ist „nicht von dieser Welt. Er ist ewig wie Gott selbst, er ist Gott selbst."

Der „Glaube und seine Gerechtigkeit" und damit die echte, von Gottes Geist erfüllte Religion ist etwas ganz „Eigenes, Neues, Anderes" gegenüber der ganzen zeitlich-menschlichen „Wirklichkeit der Religion"; dieser „Glaube" ist „die Wahrheit", das heißt der allein „echte" und wirklich wertvolle Gehalt aller Religion ihr „rein jenseitiger Anfang". Nirgends ist dieser „Glaube" (der diesen Ehrennamen verdient) „identisch mit der historischen und psychologischen Anschaulichkeit des religiösen Erlebnisses. Nirgends reiht es sich ein in die kontinuierliche Entwicklung menschlichen Seins, Habens und Tuns. Nirgends wird er zu einer Strecke im Lauf einer Lebens-, Religions-, Kirchen- oder Heilsgeschichte. Gott bleibt frei gegenüber den Gegebenheiten des ‚Gesetzes', der menschlich anschaulichen Offenbarungseindrücke, so gewiß diese Gegebenheiten Zeugnisse seiner Treue sind."

Somit sieht sich Barth vor die Fragen gestellt: Erhebt die Religion, so wie sie in der Geschichte menschliche Wirklichkeit geworden ist, den Anspruch, Voraussetzung und Bedingung des positiven Verhältnisses Gottes

zum Menschen zu sein? Oder liegt es nicht umgekehrt im Sinne echter Religion, daß sie ihre geschichtliche Wirklichkeit immer nur als bedingt durch ein *ursprüngliches* Verhältnis Gottes zum Menschen verstehen kann.

Ferner: Will der Bezirk der als „religiös" und „kirchlich" im weitesten Sinn anzusprechenden Erscheinungen als solcher der allein mögliche Ort göttlicher Offenbarung sein? Oder weiß nicht vielmehr echte Religion, daß der Ort möglicher Offenbarung Gottes immer auch noch (und in unabsehbarem Umfang) ein anderer ist als der Bezirk ihrer eigenen Erscheinungswelt? Müssen wir den echten Glauben und seine Gerechtigkeit nicht als etwas ursprünglich, nicht etwa kirchlich Bedingtes, mithin als „reinen Anfang" verstehen „auch gegenüber dem gesamten religiös-kirchlichen Sein, Haben und Tun des Menschen"?

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß Barth sich von seinen Grundanschauungen aus jeweils für die *zweite* Auffassung entscheiden muß. Daraus ergibt sich für ihn ein „hoher Grad von Toleranz", richtiger: von positiver Anerkennung für „Offenbarung" und echte Religion auch *außerhalb* alles Christlichen und Kirchlichen, nicht minder aber eine — relativ — bejahende Stellungnahme zu den Kirchen und kirchlichen Richtungen. „Wir sind in der Lage, uns freundlich neben den Katholiken, den ‚Positiven', den Kulturprotestanten, den Völkerbundstheologen (ja und neben wen nicht?) zu stellen und ihm das Beruhigende, das überall so Erwünschte zu sagen: Du

hast recht! – unter der beunruhigenden Bedingung nämlich, daß auch du unrecht hast!"

So findet Barth wiederholt anerkennende Worte für die katholische Kirche. Er spricht von dem „im Ernste grandios zu nennenden Lebensversuch des Katholizismus". Er äußert einmal: „Irgendeine Möncherei kann Gott heute noch wohlgefälliger sein als dein zuversichtlicher Protestantismus, du Narr!" Faßt man überhaupt den Paulinismus auf als Rechtfertigung des „Menschen" (als solchen!) durch die Erkenntnis des Geheimnisses Gottes – eine „enorme Verwechslung", die der moderne Protestantismus begeht! –, „wie recht hat dann der Großinquisitor* mit seinen wahrhaft begründeten Bedenken gegen die Freiheit, die Christus gebracht hat! . . . Wie empfehlenswert erschiene dann die Möglichkeit, in der Einsicht, daß wir uns zu weit vorgewagt, in die mütterlichen Arme der katholischen Kirche zurückzukehren!" Barth warnt auch: „Nur um Gottes willen keinen Protestantenkoller, keinen ‚Kampf gegen Rom'!"

Nicht minder warnt er davor, in den „Heiden" – auch den „modernen Heiden" unserer Kulturwelt – nur „Missionsobjekte" zu sehen.

„Die Religion und das Erlebnis des Menschen Dostojewskis sind doch wohl an allerlei andere Religionen und Erlebnisse zu wagen." „Jesus wäre nicht der Christus, wenn Gewalten wie Abraham, Jeremia, Sokrates, Grünewald, Luther, Kierkegaard, Dostojewski ihm gegenüber

* Jene Figur, die in Dostojewskis Roman „Die Brüder Karamasoff" die katholische Kirche symbolisch darstellt.

endgültig in historischer Ferne verharrten und nicht vielmehr in ihm in ihrer wesentlichen Einheit, Gleichzeitigkeit und Zusammengehörigkeit verstanden würden, wenn in der in ihm sich ankündigenden Negation ihre Positionen nur aufgehoben und nicht gleichzeitig begründet würden. Gerade darum handelt es sich aber. Darin bewährt sich Jesus als der Christus, daß sein Licht kein anderes ist als das Licht des Alten Testaments, das Licht aller Religionsgeschichte und Wahrheitsgeschichte, das Weihnachtswunder, auf das die ganze Adventswelt der Natur und der Geschichte, der sichtbaren und unsichtbaren Kreaturen hinblickt als auf die Erfüllung ihres Wartens."

Die „Heilsbotschaft" enthält eben auch die „Erkenntnis des unbekannten Gottes, des Herrn Himmels und der Erde, der nicht in Tempeln wohnt, die von Händen gemacht sind, der niemandes bedarf und der als solcher allen Leben und Atem und alles gibt".

Dieser Gott bedarf also auch nicht der Kirchen, der Sakramente usw. Damit ist ein Standpunkt erreicht, von dem aus Barth eine scharfe Kritik an allem Kirchenwesen in Vergangenheit und Gegenwart übt und auf die Gefahren hinweist, die echter Religion gerade von seiten der Kritik stets droht. Mag Kirche die „nicht zu umgehende" geschichtliche Fassung, Leitung und „Kanalisierung" des selbst nie Geschichte werdenden göttlichen Tuns an den Menschen sein, so bleibt doch das Göttliche auch für alles in der Zeit sich abspielende kirchlich-religiöse Leben stets ein Jenseitiges, ein unverwischbar „Anderes". Alle Inhalte jenes Lebens sollten über sich

selbst hinausweisen, „wie steil ansteigende, plötzlich abbrechende und rätselhaft in die freie Luft hinausragende Treppen". „Immer sind sie in Gefahr, wenn dieses ihr über sich selbst Hinausweisen nicht in Demut als solches verstanden ist, zu ehrenvollen Pyramidengräbern, zu seltsamen Verholzungen und Versteinerungen der göttlichen Wahrheit zu werden." Wo hat man nicht schon an die Stelle der unnahbaren Gottesgerechtigkeit eine — vielleicht sehr feine, hohe und wertvolle — Menschengerechtigkeit gesetzt, einen Plan, ein Programm, kurz ein Etwas, „bei dem der Mensch (vor allem der religiöse Mensch) in seiner Taten-, Rede- und Unternehmungslust, in seiner unstillbaren Reform- und Revolutionsfreudigkeit besser auf seine Rechnung kommt, weil er darüber des Gerichts, unter dem er steht, vergessen kann, als wenn ihm, außer Gott über alles zu fürchten und zu lieben — nichts übrig bleibt. Wann wäre die Kirche nicht in Versuchung gewesen, der Gerechtigkeit Gottes eine solche menschliche eigene Gerechtigkeit zu substituieren? Wann hätte sie dieser Versuchung widerstanden? Wann wäre sie etwas Anderes gewesen als das, was die römische Kirche nur vollkommener ist als alle übrigen: die Organisation zur Wahrung der berechtigten Interessen des Menschen gegenüber Gott . . .? Wann hätte sie je den Mut gehabt, alle Bindungen, mit denen sie sich selbst an die Bedürfnisse, Wünsche, Strebungen dieser Menschen in dieser Welt gebunden, zu zerreißen und sich ganz auf Gott zu stellen." Daß sie diese ihre Aufgabe nicht anerkennt, daß sie immer dazu neigt, Gott als Gott aus-

zuweichen, darin liegt ihre Not und ihre Schuld. So stellt sich die Kirche, wie wir sie in der Geschichte kennenlernen, unvergleichlich als die Kirche Esaus, die Kirche des Unglaubens, die Kirche des Nicht-Hörens dar. Das „Symptom aller Symptome" dafür ist: „daß die Kirche — nicht die Welt, sondern die Kirche — Christus gekreuzigt hat." —

Aber freilich, die negative, ja verwerfende Kritik bleibt auch der Kirche gegenüber nicht Barths letztes Wort. „Wo die Kirche (nicht kraft eines Menschenvotums, sondern kraft göttlichen Urteils!) aus ist, da fängt sie an. Wo sie ganz ins Unrecht gesetzt ist, da beginnt ihr Recht. Wo jede Kirche (von Gott aus!) erledigt ist, da ist keine erledigt, da ist jede Kirche Hinweis, Schwelle, Pfeil vom anderen Ufer, Zeugnis der Hoffnung, Botschafter an Christi Statt, eine Hütte Gottes bei den Menschen." Die „gebeugte", die „verlorene" Kirche soll erhobenen Hauptes Trägerin der Botschaft von der Errettung werden. „Die erschrockene Kirche mag und muß reden von dem Gott, mit dem man über die Mauern springt. Die ihrer Grenzen unerbittlich bewußte Kirche mag sich unerschrocken und unermüdlich wagen an ihre unerschütternd grenzenlose Aufgabe."

So kommt in der Kirche die „ganze Zweideutigkeit der menschlichen Natur und Kultur zum Ausdruck"; denn es stehen sich ja gegenüber: die Heilsbotschaft von Christus als das Eine und das Menschenwerk der Kirche als das Andere. Insofern „ist zweifellos die Kirche der Ort, wo die Feindschaft des Menschen gegen Gott offenkundig

wird, wo seine Gleichgültigkeit, sein Mißverständnis, sein Widerstand ihre sublimste und wieder auch ihre naivste Form gewinnen, wo der tote Punkt zwischen zwei Welten sichtbar wird, an dem es auch für den gewaltigsten Ansturm gegenüberstehender, noch so groß gedachter Gotteskräfte kein Vorwärts mehr geben kann. Der von der Kirche erstrebte und erreichte ‚fromme' und als solcher gerechtfertigte Mensch mit seinem Wissen, Tun und Beten scheint irgendwie das letzte unüberwindlich starke Hindernis diesseits der Barrikade. Alles was der Mensch überhaupt unternimmt, um sich Gottes zu erwehren, erscheint gesammelt, wuchtig konzentriert, bis auf die Zähne bewaffnet in diesem Menschen. Darum die ‚Tempelreinigung'! Eben darum muß angesichts dieses Menschen der Gedanke an den direkten Weg zwischen Gott und Mensch als aussichtslos endgültig aufgegeben werden." Aber gerade hier erscheint denn auch die Möglichkeit eines indirekten Weges, der Vergebung, der Erbarmung Gottes. Bote dieses indirekten Weges, Zeuge der Vergebung, Gefäß der Erbarmung ist dem korrekt kirchlich „Frommen" (dem „Guten und Gerechten" Nietzsches) gegenüber immer der Draußenstehende, der Weltmensch, der „Heide".

An ihm, in der ganzen Anschaulichkeit seiner Bedürftigkeit, seines Preisgegebenseins, seiner Wehrlosigkeit erscheint die Beseitigung jenes Hindernisses pharisäischer „Frömmigkeit", verherrlicht sich Gottes Gerechtigkeit und Erbarmen.

Die paradoxe, ja tragische Lage der Kirche, der Quell

ihrer „offenbar chronischen" Erkrankung besteht darin, daß das Thema der Kirche wirklich Gottes Wort ist, das Wort des Schöpfers und Erlösers, des Gerichts und der Gerechtigkeit – aber Wort Gottes gehört von Menschenohren und ausgesprochen von Menschenlippen. Denn die Kirche ist die immer wieder entstehende Gemeinschaft der Gottes Wort hörenden und aussprechenden Menschen. Nun müssen aber Menschenohren und Menschenlippen notwendig immer wieder, und zwar unendlich versagen gegenüber dem nicht versagenden Gotteswort. Daß also das Thema der Kirche so wahr ist, daß es als Thema Kirche nie wahr sein kann – es geschehe denn das Wunder! – das ist ihre eigentliche Not. „Sie ist gerichtet durch das, was sie aufrichtet. Sie zerbricht an dem, worauf sie gegründet ist. Sie stirbt an dem, wovon sie lebt. Denn das ist das selige und schreckliche Thema der Kirche, das ist das Wort Gottes, an welchem die Beziehung von Gott und Mensch sich betätigt: daß Gott wahr ist, jeder Mensch aber ein Lügner (Römer 3, 4). Und an diesem Thema spaltet sich die Kirche immer wieder in die Kirche Esaus, in der das Wunder nicht geschieht, und in der darum alles Hören und Reden von Gott nur offenbaren kann, daß jeder Mensch ein Lügner ist, und in die Kirche Jakobs, in der das Wunder geschieht, daß über der Lüge des Menschen die Wahrheit Gottes sichtbar wird. Selbstverständlich stehen sich diese zwei Kirchen nie und nirgends als zwei gegenüber. Es ist die Kirche Esaus grundsätzlich die allein mögliche, anschauliche und bekannte Kirche, Jerusalem, Rom, Witten-

berg, Genf und alle anderen vergangenen und künftigen heiligen Orte restlos umfassend . . . Und es ist die Kirche Jakobs ebenso grundsätzlich die unmögliche, unanschauliche und unbekannte Kirche, die Kirche ohne Ausdehnung noch Beschränkung, ohne Ort noch Namen, ohne Geschichte, ohne Mitgliedschaft noch Ausschluß dieser oder jener, rund in ihr ist Gottes freie Gnade, Berufung und Wahl Eins und Alles, Anfang und Ende zugleich." „Daß Gott Gott ist, der Gott Jakobs, daran krankt die Kirche."

Aber gerade weil diese Krankheit wesensnotwendig ist, weil die Kirche durch das Reich Gottes gerichtet ist, so folgt daraus, daß wir uns diese „Indirektheit" des Weges zu Gott gefallen lassen, „daß wir uns im vollen brennenden Bewußtsein des unendlichen Gegensatzes zwischen Evangelium und Kirche der Kirche gegenüber nicht desinteressieren, desolidarisieren, sondern uns zu ihr stellen und bekennen, mitbeteiligt, mitverantwortlich, mithaftbar für das, was der Kirche fehlt und fehlen muß". „Wer das Evangelium hört und verkündigt, der steht nicht neben der Kirche, weder verständnislos ablehnend, noch verständnisvoll sympathisierend, sondern wirklich persönlich, beteiligt in der Kirche . . ." Freilich „trauernd, bedenklich, fragend, erschrocken steht er in der Kirche, je mehr sie Kirche ist. Seine Möglichkeit ist ja durchaus die der Kirche und ihre Unmöglichkeit seine eigene. Ihre Verlegenheit ist also seine Verlegenheit und ihre Not seine Not. Er ist solidarisch mit ihr gerade in dem, was ja überhaupt Solidarität und Gemeinschaft unter

Menschen begründet, im Entbehren der Herrlichkeit Gottes (Römer 3, 23)." „Was bleibt uns also übrig, als die Not der Kirche, der Esaukirche, die wir allein kennen, ganz ernst zu nehmen und darum mit Gott, dem Gott Jakobs, zu ringen: ‚Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn.'"

Neuntes Kapitel

Kritische Würdigung

1. Der philosophische Charakter unserer Würdigung

Wir waren in den vorangehenden Kapiteln bemüht, Barths Grundgedanken in einer gewissen systematischen Ordnung zur Darstellung zu bringen. Wenn wir nunmehr zu ihrer kritischen Würdigung übergehen, so müssen wir uns vorerst über den Standpunkt klar werden, von dem aus diese Würdigung erfolgen soll.

Barths Buch über den „Römerbrief" ist ein theologisches. Nach seiner eigenen Erklärung soll es auch nichts anderes sein als „ein Stück des Gespräches eines Theologen mit Theologen". Er fügt hinzu: „Ich habe nie etwas anderes zu treiben gemeint als eben Theologie. Es fragt sich nur, was für eine!"

Gerade die Beantwortung der letzteren Frage ist freilich auch für uns von entscheidender Wichtigkeit.

Barth hat nun selbst die Antwort auf diese Frage gegeben, indem er gleich in den ersten Sätzen der Vorrede

zur ersten Auflage des Werkes seinen theologischen Standpunkt charakterisiert hat.

Er verschließt sein Auge nicht gegenüber der Tatsache, daß Paulus als Sohn seiner Zeit zu Zeitgenossen geredet hat und daß darum seine Briefe (wie überhaupt die Bibel) Gegenstand der historisch-kritischen Forschungsmethode sein darf und muß; denn die Unterschiede von einst und jetzt wollen beachtet werden. Aber die historisch-kritische Forschung, deren relatives Recht er in keiner Weise bestreitet, gilt ihm nur als eine Vorbereitung derjenigen Art des Verständnisses, das er selbst anstrebt. Er will nämlich „durch das Historische hindurch sehen in den Geist der Bibel, der der ewige Geist ist". Er geht von der Voraussetzung, von der gläubigen Überzeugung aus, daß „Paulus als Prophet und Apostel des Gottesreiches zu allen Menschen aller Zeiten redet". Diese Voraussetzung teilt er mit der alten „Inspirationslehre"; deren Recht erscheint ihm somit „größer, tiefer, wichtiger" als das der historisch-kritischen Forschung, weil sie nicht gleichsam in den Vorarbeiten zum Verstehen stecken bleibt, sondern das Verstehen selbst anstrebt.

Wie weit nun Barth der historisch-kritischen Methode das relative Recht, das er ihr grundsätzlich zugestanden, wirklich hat zuteil werden lassen, wie weit also sein Kommentar, am Maßstab dieser Methode gemessen, als ein wissenschaftliches Werk zu bezeichnen ist: diese Frage soll hier nicht behandelt werden; sie mag den Theologen vom Fach überlassen bleiben. Ebenso bleibe ununtersucht, in welchem Sinne und mit welchem Rechte

Barth sich auf die „Inspirationslehre" beruft. Wir halten uns lediglich daran, daß er einen „ewigen" Gehalt, der für alle Menschen aller Zeiten bestimmt sei, wie aus der Bibel überhaupt, so aus dem „Römerbrief" glaubt herauslesen und mitteilen zu können.

Solchen „ewigen" Gehalt, solche allgemeingültige Gedanken zu finden, das ist aber gerade auch das Streben der Philosophie. Wir vergewaltigen also Barths Werk nicht, wir rücken es nicht in eine falsche Beleuchtung, wenn wir es vom philosophischen Standpunkt aus zu würdigen suchen, wenn wir nach seinem philosophischen Gehalt fragen und dazu kritisch Stellung nehmen. Ja, wir glauben dazu um so mehr berechtigt zu sein, als wir uns mit Barth einig fühlen in der philosophischen Grundeinstellung, die sich im wesentlichen deckt mit der Kants und Fichtes.

Wie weit diese Übereinstimmung geht, soll für das ethische Gebiet später noch aufgewiesen werden: hier sei nur darauf hingewiesen, daß Barths Art und Weise, aus der Bibel einen ewigen und allgemeingültigen Gehalt herauszulesen — Gegner werden vielleicht sagen: hineinzudeuten —, grundsätzlich übereinstimmt mit Kants und Fichtes Art die Bibel auszulegen. Jener „ewige" Gehalt ist eben das, was Kant den „Vernunftglauben" oder den „reinen Religionsglauben" nennt*. Auch Fichte nennt ja 1812 seine „Wissenschaftslehre" ausdrücklich

* Vgl. mein Buch über „I. Kants Leben und Philosophie", Stuttgart (Strecker und Schröder) 1924, S. 240. Hingewiesen sei auf Barths Satz, daß „die ‚vernünftig geschauten' Werke Gottes reden

„Gotteslehre", und man hat mit vollem Recht von Fichtes Philosophie gesagt, daß sie „in ihrer letzten Absicht Theologie im genauesten Sinne des Wortes" sei*. Daß dies auch Fichtes Ansicht selbst war, zeigt ein Ausspruch wie dieser: „Wodurch wurde denn in der neuen Zeit die Liebe zur Philosophie entzündet, außer durch das Christentum: was war denn die höchste und letzte Aufgabe der Philosophie, als die, die christliche Lehre recht zu ergründen oder auch sie zu berichtigen?" (Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters 1805. Sämtliche Werke VII 214.)

Freilich ist dieser religiös-theologische Gehalt der Philosophie Kants wie Fichtes von Anfang an vielfach verkannt worden. Wurde doch gegen Kant 1794 von der preußischen Regierung die Beschuldigung erhoben, daß er seine Philosophie „zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentums mißbrauche"**, und wurde doch gegen Fichte 1798 der Vorwurf erhoben, daß er den „gröbsten Atheismus auf einer christlichen Universität" öffentlich lehre***.

Wie viel richtiger hat Renan gesehen und geurteilt,

---

von seiner ‚ewigen Kraft'" (S. 22 f.), womit in Übereinstimmung mit Kant gesagt ist, daß nicht bloß göttliche Offenbarung und Gnade, sondern schon Vernunft eine Beziehung zwischen Mensch und Gott herstellt.

* Vgl. mein Buch „Fichtes religiöse Weltanschauung", Stuttgart (Strecker und Schröder) 1923, S. 67.

** J. Kants Leben und Philosophie S. 45.

*** Fichtes religiöse Weltanschauung S. 33 ff.

wenn er einmal im Hinblick auf die Wende des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts sagt: „Die deutsche Geistesart am Ende des vorigen und in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts setzt mich in Erstaunen; mir war, als wäre ich in einen Tempel eingetreten. Ja, das war es, was ich suchte: die Vereinigung echter Religiosität mit dem Geiste wissenschaftlicher Forschung." Kant und Fichte sind aber die hervorragendsten Vertreter der hier geschilderten Geistesart. Man würde sie weit tiefer verstehen, wenn man den religiösen Zug ihres Wesens besser beachtete.

Gewiß mag Barths Bibelglaube, verglichen mit dem Kants und Fichtes, den Eindruck des Naiveren, Massiveren machen, aber wenn er seinen „Biblizismus" dahin erläutert, daß er „das Vorurteil habe, die Bibel sei ein gutes Buch und es lohne sich, wenn man ihre Gedanken ebenso ernst nimmt als die eigenen", so wird man auch bei Kant und Fichte jenes „Vorurteil" finden. Nicht minder stimmt er mit diesen beiden in dem Bemühen überein über das, was in der Bibel dem „modernen Bewußtsein anstößig" ist, solange nachzudenken, bis er darin etwas Sinnvolles, Ewiggültiges entdeckt.

Eben von diesem seinem — im Grunde philosophischen — Standpunkt der Bibelauslegung kommt Barth auch zu durchaus „modern" anmutenden Deutungen, die sicherlich in orthodoxen Kreisen Anstoß erregen, die aber innige Wesensverwandtschaft zeigen mit Deutungen, wie wir sie bei Kant und Fichte finden.

So ist für Barth Adam das „alte Subjekt", das Ich des irdisch gesinnten Menschen, der nur für vergängliche Güter Sinn hat; Christus „das neue Subjekt, das Ich der kommenden Welt" und eben damit ethisches Ideal für den Menschen. Ganz ähnliche Auffassungen begegnen uns bei den genannten Philosophen, so bei Kant (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 77 und 82 ff. Reclam)*.

Indessen soll das hier nicht näher ausgeführt werden, wir weisen bloß darauf hin, um darzutun, daß wir den Gedanken Barths nicht Gewalt antun, wenn wir sie vom Standpunkt einer an Kant orientierten Philosophie aus würdigen**.

---

* Nach dieser Ausgabe sind auch sonst Kants Schriften zitiert.

Über Fichte vgl. a. a. O. S. 152 f. Dort auch S. 150 ebendieselbe geistige Deutung des Begriffs „Tod" und „Leben" wie bei Barth. Als Beispiel seiner modernistischen Deutungen seien genannt seine Erklärungen der „Auferstehung der Toten" S. 6, des „Zorns" Gottes S. 18, seines „Gerichts" S. 51, der „rechtfertigenden" Wirkung des Glaubens S. 33, der „Hölle" S. 37, 72, Gottes Gerechtigkeit S. 11, „der Parusie" S. 483 ff. u. a.

** Damit steht im besten Einklang, daß auch zwischen Kant und Kierkegaard eine tiefgehende innere Übereinstimmung besteht. Dies zeigt zum Beispiel Emil Brunner in seinem Aufsatz „Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard" in der Zeitschrift „Zwischen den Zeiten", Heft VI (1924) S. 31–46. Darin betont er mit Recht, daß beiden in besonderem Maße eigen war: „Ernst" im Sinne von „Gottesfurcht" und damit „der unbestechliche Sinn für das, was Kierkegaard die qualitative Differenz zwischen Gott und Mensch nennt. Diese Grenze zu sehen, an dieser Grenze zu wachen, ist der eigentümliche Gehalt der kritischen Philosophie."

Wir werden dabei freilich den Wertgedanken weit mehr in den Vordergrund rücken, als dies bei Kant und Fichte der Fall ist. Nicht daß diesen der Wertgedanke fremd, nicht daß ihre Lebensanschauung nicht getragen und durchsetzt wäre von Wertschätzungen. Aber hier handelt es sich bei ihnen noch um Überzeugungen, die für sie selbstverständliche Geltung haben und noch nicht zum Gegenstand der Reflexion geworden sind. Wenn wir sie ins Licht des Bewußtseins rücken, so sind wir uns doch in der Sache selbst, nämlich in jenen Wertüberzeugungen, einig mit den beiden großen Vertretern des deutschen ethischen Idealismus. Wir wissen uns aber im wesentlichen ebenso einig mit Barth. Auch bei ihm handelt es sich tatsächlich — und zwar weit mehr, als es dem Wortlaut nach der Fall zu sein scheint* — um Wertprobleme.

Daß er in Gott etwas im höchsten Sinne Wertvolles, ja den Inbegriff und eben darum den Maßstab alles echten („ewigen") Wertes denkt; daß er eben darum vor allem die Ehrfurchtslosigkeit des Menschen vor Gott rügt — dafür lassen sich zahllose Belege beibringen. Wenn die Menschenwelt unter dem Zorn Gottes steht, so ist das deshalb der Fall, weil sie zeitliche, vergängliche, irdische Güter als die höchsten ansieht. Wenn den Menschen in Christus Gottes lieber Sohn erscheint, an dem er sein Wohlgefallen hat, so bedeutet das, daß in ihm den Menschen der Blick eröffnet wird für den

* Im „Register" seines „Römerbriefs" fehlt zum Beispiel ganz der Begriff „Wert".

wahrhaft höchsten, den ewigen Wert, und damit zugleich für das wahre Menschenideal. Die „Erlösung", die „Rechtfertigung" hat mithin für den begnadeten Menschen den Sinn einer inneren Revolution der Schätzungsweise, einer Umwertung der Werte. Die „Verfinsterung des Herzens" (des Organs unseres Werterlebens) hört auf, und da aus dem Herzen auch die Moral, die Lebensgestaltung folgt, so fühlt sich der Mensch zu einer neuen Lebensgestaltung getrieben. Die „Gnade" wirkt ja auch als „Imperativ". „Nichtgegebenes", etwas an sich Unwirkliches, nämlich bloße Wertideen, werden so zum „Ursprung" des Gegebenen, des Wirklichen, nämlich des sittlichen Handelns. Der durch die Erlösung bedingte oder ermöglichte Übergang vom „alten" zum „neuen" Menschen ist somit auch ein Neuwerden der sittlichen Wertschätzungen und des als sittlich geltenden Handelns. Dies Handeln aber gipfelt in der Liebe, in der die Gerechtigkeit eingeschlossen ist.

Wenn man dazu bedenkt, wie bei Barth alle dogmatischen Fragen, alles rein Lehrhafte sozusagen völlig außer Betracht bleibt, ebenso die eigentlichen Kultushandlungen, wie Gebet und Sakramente, nur flüchtig hie und da erwähnt werden, so darf man sagen, daß für ihn das Ethische tatsächlich durchaus im Zentrum des religiösen Lebens steht.

Damit ergibt sich wiederum eine tiefgehende Verwandtschaft mit Kant und Fichte. Für Kant gilt ja der Grundsatz: „Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohl-

gefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes*." Ebenso ist für Fichte Gott „nur sittlicher Gesetzgeber"; das Christentum will bringen gegenüber dem „Reich dieser Welt" das „Reich Gottes"; dazu muß es anstreben eine „durchgreifende Umschaffung des Menschengeschlechtes bis in die Wurzel". Durch menschliches Tun soll das Reich Gottes wirklich werden; es ist das ideale Ziel des geschichtlichen Verlaufs**.

Nach alledem dürften wir berechtigt sein, unsere philosophische Würdigung der Gedanken Barths im wesentlichen als eine solche vom Standpunkt idealistischer Ethik zu gestalten, zumal Barth selbst mehrfach auf Übereinstimmungen mit Kants Ethik hinweist.

Damit schalten wir die Wirklichkeitsfragen nach der Existenz einer von der Welt verschiedenen Gottheit und ihrem Verhältnis zur Welt, nach der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu und seinem metaphysischen Verhältnis zu Gott bewußt aus. Das bedeutet: wir nehmen weder bejahende noch verneinende Stellung dazu; wir „klammern" sie einfach „ein".

Gewiß sind diese Fragen für das religiöse Bewußtsein von gewaltigster Bedeutung, aber für die ethische Erörterung kommen sie höchstens in zweiter Linie in Betracht: denn die Fragen erster Ordnung sind hier lediglich: Was ist das Gute (oder der sittliche Wert); anders ausgedrückt: Was soll ich tun? wie mein Leben

* J. Kants Leben und Philosophie S. 297.

** Fichtes religiöse Weltanschauung S. 144 146 149.

gestalten? und weiter: wie steht es mit meiner Fähigkeit, das Gute zu wollen und zu tun?

Gewiß ist Barth von der Existenz eines außerweltlichen Gottes und von der Göttlichkeit Jesu fest überzeugt, aber wenn wir jene metaphysischen Fragen ausschalten, so tun wir ihm auch dadurch nicht Gewalt an, sondern wir machen nur mit einem Gedanken völlig ernst, der bei Barth immer wieder ausgesprochen, aber niemals nach seiner ganzen Tragweite und nach allen seinen Folgerungen durchgeführt wird. Immer nämlich lesen wir bei ihm, daß uns Gott „unbekannt" sei.

Wohlan, nehmen wir ihn beim Wort! Dann wird er uns zugeben müssen, daß all das Wissen, das er tatsächlich doch fortwährend über Gott und sein Verhältnis zu Welt und Mensch den Lesern mitteilt — Scheinwissen ist. Ist uns Gott in Wirklichkeit völlig „unbekannt", dann steht es so, daß wir nicht einmal wissen, was wir bei dem Wort „Gott" eigentlich denken sollen, daß es für uns ein sinnleerer Lautkomplex ist, und daß wir ebensowenig wissen, ob dieses Wort Zeichen ist für irgendein wirkliches Wesen.

Liegt aber in der Rede vom „unbekannten Gott" nur rhetorische Übertreibung vor, soll damit nur gesagt sein, daß unser Wissen von Gott völlig unzulänglich sei, so würde das etwa auch mit jener ehrfürchtigen Zurückhaltung übereinstimmen, die Kant dem Gottesproblem gegenüber beobachtet; es würde nicht minder stimmen mit der — von Kant beeinflußten — Überzeugung, die Fichte wenigstens in seinen früheren Schriften bekundet,

und die er einmal so ausspricht: „Dadurch, daß etwas begriffen wird, hört es auf Gott zu sein; und jeder vorgebliche Begriff von Gott ist notwendig der eines Abgottes. Wer da sagt: du sollst dir keinen Begriff von Gott machen, sagt mit anderen Worten: du sollst dir keinen Götzen machen, und sein Gebot bedeutet geistig dasselbe, was das uralte Mosaische sinnlich: du sollst dir kein Bildnis machen*." Diese Sätze könnten etwa geradeso bei Barth stehen.

Also ob wir nun die Erklärung Barths, Gott sei uns unbekannt, streng wörtlich fassen oder sie abschwächen, jedenfalls liegt es in der Richtung einer bei Barth stark vorwaltenden Tendenz, wenn wir von all unserem wahren oder scheinbaren Wissen um Gottes Existenz keinen Gebrauch machen und uns nur fragen, was der Gedanke an Gott ethisch bedeutet; denn wenn der Gottesbegriff lediglich als ethische Idee gefaßt wird, dann kommt die Wirklichkeitsfrage nicht in Betracht, weil jede ethische Idee uns nur als Zielpunkt, als Forderung, als etwas erst zu Verwirklichendes gilt.

2. Kritik des Begriffs „Paradox"

Wenn wir uns aus allen den angeführten Gründen für berechtigt halten, Barths theologische Erklärung des Römerbriefs einer philosophischen, insbesondere ethischen Würdigung zu unterziehen, so scheint dem doch noch ein Umstand entgegenzustehen, den Barth mit aller Schärfe

* Fichtes religiöse Weltanschauung S. 51 f.

als wesentlich für den religiösen Glauben betont: sein paradoxer Charakter.

Aber dieser Umstand kann und darf uns nicht von philosophischer Würdigung abhalten, vielmehr muß gleich hier unsere Kritik selbst beginnen. Barth scheint nämlich, wie sein Hinweis auf das Wort „credo, quia absurdum" und das „hölzerne Eisen" nahelegt, in der Tat anzunehmen, daß für das religiös-theologische Denken, das oberste logische (und damit auch philosophische) Prinzip, der Satz der Identität und des Widerspruchs: A = A und A nicht = non A keine Geltung habe.

Sollte das in der Tat seine Ansicht sein — denn es könnte sich ja auch hier um eine rhetorische Übertreibung handeln —, so wäre sie abzulehnen. Kein Mensch und kein Gott kann das oberste Denkgesetz mißachten, wenn anders er sinnvoll und richtig denken will. Und das will doch wohl auch Barth! Man weise hier ja nicht auf das uns „unbekannte", „ganz andere" * Wesen der Gottheit hin! Dieses Gesetz bezieht sich nämlich in seiner ursprünglichen und eigentlichen Bedeutung gar nicht auf irgendwelche von uns verschiedene Wirklichkeiten, sondern auf unser eigenes Denken, genauer unseren Wortgebrauch. Es regelt unsere Benennungen der Objekte unseres Denkens. Es besagt etwas außerordentlich

* Der bei Barth mehrfach wiederkehrende Ausdruck „ganz anders" ist besonders in dem 1917 in erster, 1923 in elfter Auflage erschienenen Buch von Rudolf Otto, „Das Heilige" zur Charakterisierung des Göttlichen verwendet. Die erste Auflage von Barths Römerbrief erschien 1918.

Einfaches und Triviales. Es erklärt: wenn wir etwas A genannt haben, so müssen wir — wenn anders wir verstanden sein wollen — dasselbe auch weiterhin: A nennen und dürfen ihm nicht einen anderen Namen (non A) geben. Also auch für Gott und für den religiösen Menschen oder den Theologen gibt es kein „hölzernes Eisen". Denn wenn auf ein Objekt die Bezeichnung Eisen paßt, so kann nicht (auf genau dasselbe Objekt) die Bezeichnung „hölzern" passen. Und wenn jemand einwenden wollte, daß doch Gott Holz in Eisen (oder umgekehrt) verwandeln könnte, so wäre das kein wirklicher Einwand; denn es würde nur besagen, daß ein Objekt, auf das zuerst der Name „Eisen" paßte, sich so wandelte, daß dafür nicht mehr der Name „Eisen", sondern der Name „hölzern" paßte (oder umgekehrt). Über Wandlungen wirklicher Objekte ist aber in jenem (lediglich die Namengebung regelnden) logischen Prinzip gar nichts gesagt. Daß eine Raupe sich in einen Schmetterling wandelt, ist wahrhaftig kein Einwand gegen das Gesetz des „Widerspruchs". Wohl aber ergibt sich aus ihm, daß auch Gott nichts Geschehenes ungeschehen machen kann. Denn dies würde ja besagen, daß auf etwas, auf das der Name „geschehen" paßt, ebenso auch der Name „ungeschehen" angewandt werden könne. Wollte man freilich mit dem Satze, Gott könne doch kraft seiner Allmacht Geschehenes ungeschehen machen, *das* behaupten, daß er die Folgen eines Ereignisses so beseitigen könne, daß der weitere Weltlauf so sich abspielte, als ob jenes Ereignis *nicht* eingetreten wäre, so wäre diese Behauptung durch-

aus nicht unvereinbar mit jenem Denkgesetz. (Ob wir freilich Grund hätten, ihr irgendeine Geltung zuzuschreiben, bleibt für uns außer Betracht.)

Wenn man übrigens die zahlreichen paradoxen Aussprüche Barths näher prüft, so wird man schwerlich viele finden, die sich nicht in einem Sinne auffassen ließen, der keine Verletzung des Satzes vom „Widerspruch" darstellt. Bei vielen darf wohl angenommen werden, daß der im Wortlaut liegende Widerspruch der rhetorischen Absicht entspricht, durch das scheinbar Absurde die Aufmerksamkeit und das Nachdenken zu erregen. Wir sahen, daß dieser Art wohl die zahlreichen Paradoxien sind, die dadurch entstehen, daß von dem angeblich „unbekannten" Gott die mannigfachsten Aussagen gemacht werden, die eine Kenntnis gewissen Grades logisch voraussetzen*. Der „unbekannte" Gott ist also dann nur eine Hyperbel für den uns ganz unzulänglich bekannten. Wobei denn sogar noch zu dieser abschwächenden Deutung zu bemerken wäre, daß wir doch alles *das* wenigstens von Gott wissen, was er von uns verlangt, da wir ja durch vernünftiges Schauen wie durch seine in Christus gipfelnde Offenbarung seinen „Willen" angeblich erfahren, insbesondere die Liebe als den ewigen Wert kennenlernen, dessen Verwirklichung er von uns fordert.

So enthält Barths Begriff von Gott jedenfalls mehr Wissen um Gott, als daß wir ihn als „Grenzbegriff" im Sinne Kants (Kritik der reinen Vernunft

* Eine größere Anzahl Belege dafür bietet ja unser zweites Kapitel.

S. 257 272 f.) bezeichnen könnten; wie zum Beispiel der Begriff des „Ding an sich" oder des „Noumenon" für uns nach Kant „völlig leer" bleibt und „zu nichts dient als die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntnis zu bezeichnen". Mehrfach beruht aber sonst das Paradoxe bei Barth auf dieser Tatsache von „Grenzbegriffen", die eine Grenze unseres Erkennens ziehen und diese gewissermaßen doch dadurch überschreiten, daß sie auf das jenseits Liegende gleichsam hindeuten. So setzt Barth zum Beispiel voraus, daß wir es durchaus nicht einsehen können, wie es dem Menschen möglich sei, den Willen Gottes zu tun, er hält das aber doch für möglich, und so spricht er denn in Beziehung darauf von einer Möglichkeit des Unmöglichen oder einer „unmöglichen Möglichkeit". Ein wirklicher logischer Widerspruch liegt in solchen Redewendungen, in denen ein Grenzbegriff steckt, nicht vor. Der Begriff der Grenze ist ja ein Beziehungsbegriff, sofern immer mindestens zwei Gebiete aneinander grenzen müssen; daß nun das eine davon uns unbekannt bleibe, wir aber doch auf es als ein unbekanntes hindeuten können, darin liegt kein Widerspruch. So bezeichnet auch Kant die Art, wie etwa Gott das ergänze, was der Mensch bei seinem sittlichen Streben aus eigener Kraft nicht erreichen könne, als „Geheimnis" (Religion innerhalb der Grenzen S. 185).

Wenn man unter „Transzendenz des Denkens" dessen eigentümliche Fähigkeit versteht, über sich hinauszudenken — kein Denkerlebnis meint ja sich selbst, sondern stets einen von ihm selbst verschiedenen Gegenstand —, so zeigt

sich diese „Transzendenz" besonders deutlich in Erscheinungen wie dem „Problem"=bewußtsein, dem Bewußtsein des Fraglichen, Dunkeln, Unerklärten, Unbekannten, Geheimnisvollen. Auch in allen diesen Bewußtseinszuständen oder =akten liegt ein — Wissen vor, freilich ein das betreffende Objekt nur sehr unzureichend erfassendes Wissen oder lediglich ein Wissen um eine Beziehung des unbekannten Objekts (= x) zu einem bekannten Gegenstand. Als ein solches „analogisches" oder „Als=ob"=Wissen faßt ja auch Kant unser Wissen von Gott*. Keinesfalls aber liegt darin etwas vor, was mit dem Satz des Widerspruchs unvereinbar wäre.

Ein weiterer Quell paradoxer Redeweise liegt in dem Gedanken der „asymptotischen" Annäherung, der auch in der Ideenlehre Kants eine bedeutsame Rolle spielt, sofern die Ideen Zielpunkte unseres Strebens bezeichnen, denen wir uns immer nur annähern, die wir aber nie erreichen können (vgl. Kritik der reinen Vernunft S. 516). So heißt es etwa, daß in der „Auferstehung" die neue Welt des Heiligen Geistes die alte berührt, ohne sie zu berühren. Woran Barth die Bemerkung knüpft: „Nur wenn sie als ungreiflich erkannt wird, ist Gnade Gnade. Eben darum gibt es Gnade nur im Widerschein der Auferstehung, als Geschenk des Christus, der die Distanz zwischen Gott und Mensch überbrückt, indem er sie aufreißt." Daß auch in solchen zunächst widerspruchsvoll klingenden Sätzen keine Verletzung des Satzes vom Widerspruch vorliegt, ist leicht zu erkennen.

* Vgl. J. Kants Leben und Philosophie S. 255.

So erweist sich denn das große und berüchtigte „Paradox" des Glaubens, das gleichsam wie ein Cherubim mit flammendem Schwert alle philosophische Kritik vom Paradies der Religion abwehren will, als ein kraftloses Gespenst, das sozusagen in nichts zerrinnt, wenn man ihm mit rechtschaffenem Denken herzhaft zu Leibe geht.

3. Endlicher und unendlicher Wert

Aber in diesen Paradoxien, so viel „logisches" Unbehagen sie uns bereiten mögen, birgt sich doch etwas religiös wie ethisch gleich Bedeutsames: das starke und demütige Gefühl für die Erhabenheit Gottes über dem Menschen — ethisch gewendet: der „Idee des Guten" über alles, was die Menschen „Gutes" tun können. Aus jenem religiösen Gefühl heraus steht Barth auch der Mystik wie überhaupt jedem direkten Weg zu Gott aller „romantischen Unmittelbarkeit" wesentlich ablehnend gegenüber*; ganz ähnlich wie Kant das alles als „Schwärmerei" abweist**. Was aber die (uns besonders wichtige) ethische Seite und Bedeutung jener demütigen Haltung angeht, so findet sie sich ebenfalls bei Kant, sofern er mit allem Nachdruck betont, daß die Idee des Guten nie vollkommen von uns realisiert werden könne. So lesen wir zum Beispiel in der „Kritik der praktischen Vernunft" (Reclam S. 147): „Die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz ist

* Vgl. zum Beispiel S. 34 84 145 223 299.

** Vgl. Kants Leben und Philosophie S. 275 f. 299.

Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkt seines Daseins, fähig ist." Eben darum wird die Idee des Guten oder Heiligen zum Maßstab, an dem gemessen alles menschliche Tun unzureichend erscheinen wird. Es steht so „unter dem Gericht der Idee"; es bleibt — religiös gesprochen — „Sünde", ein Gegenstand des göttlichen „Zorns". Insofern können vom Standpunkt Kants aus wohl anerkannt werden auch noch alle die Aussprüche Barths, die eine Verwirklichung des „ewigen" Wertes in der Zeit bestreiten (vgl. oben S. 200 ff.).

Dies darzutun ist geradezu der leitende Gedanke von Barths Werk. Dessen ist er sich auch klar bewußt, sofern er ja als das Wesentliche seiner „Theologie" bezeichnet die Überzeugung von dem „unendlichen qualitativen Unterschied" von „Zeit und Ewigkeit" und eben damit des Empirisch-Menschlichen in seiner Endlichkeit von der Idee als „unendlicher Aufgabe".

Wenn er freilich den Vorsatz hatte, diesen qualitativen Unterschied „in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge zu behalten", so scheint mir doch in seinem Werk selbst das Negative weitaus vorzuwalten.

Dies wird hier nicht gesagt, um zu tadeln, sondern um das Buch zu charakterisieren. Zweifellos erhält es dadurch ein einheitliches Gepräge, es wirkt wie der Entrüstungspessimismus eines jüdischen Propheten; es wirkt wie eine gewaltige Bußpredigt, die in immer neuen Wendungen mit einer grandiosen Fülle der Beredsamkeit

dem Menschen immer wieder seine Kleinheit, Schwäche, innere Unwahrhaftigkeit, Selbstgerechtigkeit vorhält — vor allem seine Selbstgerechtigkeit. Nirgends ist der „Pharisäismus", zu dem der Mensch, auch der tüchtige, auf allen Lebensgebieten neigt, so scharfsichtig erspäht und rücksichtslos an den Pranger gestellt, wie in diesem Werk. Außerst vielgestaltig ist nämlich das Pharisäertum: es gibt nicht nur religiöse und moralische Pharisäer, sondern auch politische und nationale, Wissenschafts- und Bildungspharisäer.

Und diese Bußpredigt ist um so wirksamer, weil man den Eindruck hat, daß hier ein Mann redet, der sich selbst ehrlich fernzuhalten sucht von allem Pharisäertum, der sich bewußt bleibt, wie „unheimlich nahe neben Gott" er sich mit seinem „Nein", mit seinem zürnenden Richten stellt. Auch für sich selbst und sein Werk wird er darum seinen Satz anwendbar finden: „Immer ist das, was der Mensch tut, das Gericht dessen, was er will." Er hat ja auch nichts gegen die Auffassung einzuwenden, daß gerade sein Buch „das Problematische des Paulinismus" erkennbar mache.

Ein wesentlich negatives, absprechendes Urteilen wird immer mit einem gewissen psychischen Zwang den Eindruck hervorrufen, daß der so Urteilende selbst der Unbescheidenheit, der Überhebung und Lieblosigkeit verfalle. So bemerkt ja Barth über Paulus selbst: „Es ist doch klar, daß dieser Apostel eben wegen seines Selbstbewußtseins [die ‚Heilsbotschaft' zu verkündigen] kein sympathischer, kein gewinnender Mensch gewesen ist; wen er über-

zeugte, den muß er irgendwie gegen sich selbst und nicht durch sich selbst überzeugt haben. Und so sein Evangelium: es ist ein störendes Element in der Geistesgeschichte ..."

Ähnlich mag Barth und sein Werk auf gar manche wirken. Das bei ihm vorwaltende Verdammungsurteil über das Menschliche mag nicht selten trotzige, ja empörte Ablehnung hervorrufen — und zwar nicht bloß bei Pharisäern, sondern auch bei solchen, die demütigen Herzens sind, die aber daran denken, wie viel Tüchtigkeit, wie viel guter Wille und ehrliches Streben doch auch — trotz so vielem „Allzu-Menschlichem" — bei den Menschen jederzeit zu finden ist. Es scheint mir nicht zweifelhaft, daß sein Buch gerade auf ehrlich strebende und zu peinlicher Selbstkritik neigende Menschen niederdrückend, entmutigend wirken, ja sie geradezu zur Verzweiflung treiben kann, da alles menschliche Bemühen, aus der „Sünde" herauszukommen und „Gott zu finden", so häufig und mit solchem Nachdruck als völlig aussichtslos hingestellt wird.

Es herrscht zudem eine suggestiv wirkende Krisenstimmung in dem Buch, eine Stimmung, die gekennzeichnet werden kann durch den von Barth wiederholt verwendeten Ausdruck: „Es wird scharf geschossen" und durch Bilder aus der Region des „Dynamits" und der „Explosionen". Wer darunter leidet und wer eine wesentlich negative, niederschlagende Wirkung von dem Buch empfindet und sich davon nicht selbst befreien kann, weil ihm doch der Gesamteindruck bleibt, daß sein Verfasser „recht habe", auf den wird vielleicht eine Be-

trachtung befreiend wirken, die Barth gegen Schluß seines Werkes über den „etwas kühnen Standpunkt" des Römerbriefes anstellt: „Erschreckend dünn ist der Faden des wissenden Nicht-Wissens, der uns hier geboten wird, unheimlich nahe dem Abgrund der Weg, den wir hier geführt, bedenklich scharf das Entweder-Oder, vor das wir hier auf Schritt und Tritt gestellt werden. Muß das so sein? Muß denn durchaus dieser extreme, dieser exponierte Standpunkt (der kein Standpunkt ist!) eingenommen sein? Muß denn alles, was nicht ‚Antwort in der Frage' ist, muß denn jeder freundliche, friedliche, praktische, historisch und psychologisch einleuchtende Mittelweg durchaus ausgeschlossen, muß denn gerade diese steilste Grenzmöglichkeit gewählt sein? Wir antworten: durchaus nicht!* Wir sind weit davon entfernt, etwa das, was als menschliche Haltung, Möglichkeit und Methode im Römerbrief unvermeidlicherweise anschaulich wird, als den normalen Weg hinstellen zu wollen, schon darum, weil wir vor allen ‚normalen Wegen' als solchen in tiefstem Ernst nur warnen können. Wir legen nicht den geringsten Wert darauf, radikal zu reden** und eine radikale Silhouette zu bieten. Wir wiederholen nochmals, daß der Paulinismus auch sich selbst nur ins Unrecht setzen kann, daß auch die steilste Grenzmöglichkeit, die er in der Reihe der verschiedenen Standpunkte darstellt, als solche nicht sein Sinn, sondern nur sein Gleichnis ist. Wir wissen aber auch die anderen

* Von mir gesperrt.

** Was Barth freilich – ohne Vorwurf sei es gesagt – sattsam tut!

relativeren und harmloseren Betrachtungsmöglichkeiten in ihrer möglichen Bedeutsamkeit und Fruchtbarkeit durchaus zu schätzen."

Wir handeln also geradezu im Sinne Barths, wenn wir wenigstens denen, die, erschreckt und verwirrt durch Barths „radikale Silhouette", nicht aus und ein mehr wissen, eine „harmlosere Betrachtungsmöglichkeit" aufzuweisen suchen. Wir lassen uns dabei durch diese (vielleicht ungewollt) spöttisch klingende Bezeichnung nicht abhalten. Wie es Barths Schicksal ist, antithetisch zu denken und zu reden, so erstreben wir die Synthese. Es treibt uns darum, das Positive, das bei Barth nicht fehlt, wenn es auch meist im Hintergrund bleibt, stärker hervortreten zu lassen und seine Vereinbarkeit mit dem Negativen aufzuweisen.

Es handelt sich aber für uns nicht nur um die stärkere Betonung des Positiven, das auch Barth prinzipiell anerkannt, es gilt außerdem, eine bestimmte grundlegende Wertungsweise bei ihm als einseitig und anfechtbar aufzuweisen. Der düster-pessimistische Eindruck, den sein Werk leicht macht, hat nämlich darin wohl seinen tiefsten Grund, daß er dem „ewigen" Wert nicht bloß eine höhere Rangstufe gegenüber dem irdischen zuweist, sondern daß er sie in vollen Gegensatz zueinander rückt. Handelte es sich nämlich nur um einen höheren — wenn auch gleichsam unerreichbar höheren — Rang, so wäre der Wertunterschied seinem Wesen nach doch nur ein quantitativer, Barth aber betont in bewußter Übereinstimmung mit Kierkegaard den unendlichen

qualitativen Unterschied des Göttlichen und des Menschlichen und damit der „ewigen" und der „zeitlichen" Werte*. Während also die letzteren selbst schon den polaren Gegensatz von positivem und negativem Wert (Wert und Unwert) in sich bergen, werden sie in ihrer Gesamtheit nochmals mit dem negativen Zeichen des Unwerts versehen und so in polaren Gegensatz zum „ewigen" Wert gerückt. In völliger Übereinstimmung

* Hier ist auf einen Doppelsinn des Ausdrucks „zeitlich" hinzuweisen, dessen richtige Beachtung manche der von Barth gegen die Verwirklichung der „ewigen" Werte geltend gemachten Bedenken beseitigen wird (vgl. oben S. 177). „Zeitlich" bedeutet einerseits eine Wertart. Und zwar werden die „zeitlichen" Werte den „überzeitlichen" oder „ewigen" entgegengestellt. Den Ausführungen Barths kann man jedenfalls das entnehmen, daß er in diesem Sinne sinnlichen Genuß und materielle Güter zu den „zeitlichen" Werten rechnet, die Liebe dagegen als „ewigen" Wert ansieht.

„Zeitlich" kann aber auch ein Wirklichkeitsmoment betreffen, nämlich die Eigenschaft der Dauer und die Beziehung des Nacheinander, die wir allem wirklichen Geschehen zuschreiben. Wenn nun etwas, dem wir „ewigen" Wert zusprechen (wie ein Akt der Liebe) in der Zeit verwirklicht wird, so sinkt es damit nicht zum bloß „zeitlichen" Wert herab. Von dieser mißverständlichen Auffassung hat sich wohl Barth nicht immer freigehalten.

Andererseits kann man ihm zustimmen, wenn er (zum Beispiel S. 83 u. ö.) den „Augenblicks"charakter solcher Verwirklichung betont (wobei wir freilich den Zusatz, daß dies „kein Augenblick in der Zeit" sei, als jenem Mißverständnis entsprungen ablehnen müssen). Denn echtes Geistesleben ist nie etwas Dinghaft-fertiges, sondern gleichsam immer im Werden, in statu nascendi. Nicht nur, was wir von unseren Vätern, sondern auch was wir an geistigem Wert aus unserer eigenen Vergangenheit „ererbt" haben, müssen wir immer neu „erwerben", „um es zu besitzen".

mit dieser Wertungsweise wird denn auch der Gedanke abgewiesen, daß die – im Lichte der „Gnade" hervortretende – „ewige" Bedeutung des Menschlich-Geschichtlichen so zu verstehen sei, „als zeigten sich innerhalb der Geschichte ‚Stufen', an die sich etwa das Gute [das ‚ewig' Wertvolle] als der ganz gelungene Versuch anreihen würde". Vielmehr wird mit Schärfe erklärt, daß alle jene Versuche im Bereich der „reinen Negativität" verbleiben.

Diese Schätzungsweise aber ist es gerade, die entmutigend und niederschlagend wirken kann, die den Einzelnen, je nach seinem Temperament, entweder in selbstquälerische Skrupulosität und Verzweiflung oder in – eine libertinistische Gleichgültigkeit hineinzutreiben vermag. Wenn wir doch bei aller Anspannung und trotz der „Gnade" des sich erbarmenden Gottes aus dem Negativen, dem „ewigen" Unwert, der Sünde, nicht herauskommen, gibt es dann für uns Menschen überhaupt noch beachtliche Wertunterschiede? In der Erinnerung mag da eine Figur aus einer der oft tief philosophischen Dichtungen des Humoristen Wilhelm Busch auftauchen, die des „Einsiedlers Krökel", und seine Worte tönen uns ins Ohr:

„Ich, so spricht er, heiße Krökel,
Und die Welt ist mir zum Ekel.
Mir ist alles einerlei.
Mit Verlaub, ich bin so frei"
(wobei er nach der – Schnapsflasche greift).

In diesem Scherz liegt ein tiefer Ernst. Wenn einem Menschen die Welt verekelt wird dadurch, daß man all seinem Ringen und Tun echten Wert abspricht, was liegt näher, als daß er gleichgültig wird gegen die Werte, deren Verwirklichung ihm irgendwie Anstrengung und Kampf kosten — das sind aber die geistigen — und daß so der immer bereite Hang nach sattem Behagen und sinnlichem Genuß die Herrschaft an sich reißt.

Gewiß liegt Barth nichts ferner, als derartige „Einsiedler" als seine Jünger anzuerkennen, aber daß seine Wertungsweise manche nach der angedeuteten Richtung treiben kann, scheint mir nicht zweifelhaft.

Indessen gerade diese seine Wertungsweise ist in ihrem Recht zum mindesten sehr anfechtbar.

Freilich auf dem Gebiete grundlegender Werturteile muß jeglicher Versuch logischer Beweisführung von vornherein versagt und darum auch eine Diskussion geradezu sinnlos erscheinen; hier gilt nicht bloß das Wort De gustibus non est disputandum (Über den „Geschmack" — weiter gefaßt: über Wertschätzungen — läßt sich nicht streiten), sondern auch das andere: Contra principia negantem non est disputandum (gegen den, der unsere Prinzipien bestreitet, können wir nicht disputieren). Jede Anerkennung oder Verwerfung eines Werturteils (wie zum Beispiel: Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit ist gut) stellt ein „Prinzip", einen „Anfang", eine „Grundlegung" für alle weitere Erörterung dar, deren Geltung wir einem anderen nicht logisch andemonstrieren können. Die Richtigkeit des Satzes muß sich mit unmittelbarer Evidenz

seinem Wertgefühl erschließen, oder es ist eine Verständigung über die gerade vorliegende Wertfrage mit ihm nicht möglich*. Höchstens können wir einem anderen dartun, daß eine von uns vertretene Wertschätzung, die er anzuerkennen sich sträubt, mindestens in bester Übereinstimmung mit anderen von ihm selbst vertretenen Werturteilen steht oder gar – bei konsequentem Nachdenken – als von ihnen gefordert sich herausstellt. (Das Prinzip der Identität und des Widerspruchs gilt nämlich nicht bloß für unsere Urteile über das Seiende, sondern auch für die über das Wertvolle und Seinsollende.)

In dieser Lage aber glauben wir uns Barth gegenüber zu befinden. Wir haben bereits oben (S. 180ff.) Belege dafür beigebracht, daß es bei ihm doch nicht im ganzen Verlauf seines Gedankenganges bei jener radikalen Verurteilung alles „menschlichen" Wertschätzens und Handelns bleibt, wie sehr sie bei ihm vorwaltet. Er hält es doch für möglich, daß es bei dem Menschen – wenn auch durch die Gnade Gottes – zu einer neuen „Rechnungs"-das heißt Wertungsweise kommt, daß ferner dasjenige, was sich bei dieser „neuen" Schätzung als „ewiger" Wert erweist, nämlich die Liebe (die die Gerechtigkeit einschließt), vom Menschen auch verwirklicht wird.

Da wir uns hier auf das Ethische beschränken und aus dem (von Barth selbst aufgestellten) Prinzip, daß uns Gott „unbekannt" sei und bleibe – wenigstens für den Bereich unserer Untersuchung alle Folgerungen ziehen,

* Vgl. meine „Ethik" (Leipzig, Verlag Quelle und Meyer, 2. Aufl. 1925) S. 87ff.

so werden wir auch von der Frage, ob diese „neue" Wertungsweise und das ihr entsprechende Verhalten lediglich von göttlicher Gnade abhänge oder nicht, völlig absehen dürfen. Es ergibt sich für uns mithin die Sachlage, daß wir die Schätzung der Liebe und das Üben der Liebe bei den Menschen vorfinden. Wenn uns nun unser Wertgefühl (unser „Gewissen") mit überzeugender Evidenz sagt: Liebe ist ein Wert, ja der höchste Wert, so ist das eine Schätzungsweise, die ja Barth völlig mit uns teilt und die wahrlich ausreicht, dem Menschenleben positiven Inhalt und damit „Sinn" zu geben. Dem, der niedergedrückt und verwirrt von Barths Verwerfungsurteilen über alles Menschliche uns verzweifelt fragt: „Was soll ich denn nun eigentlich tun?" können wir also antworten: Schätze Liebe und Gerechtigkeit und übe sie!

Eben damit würden wir vollständig in Einklang mit Barth zu reden uns bewußt sein. Daß er diese Schätzungs- und Handlungsweise aus dogmatischen Gründen dem Menschen als Menschen abspricht und sie nur der göttlichen Gnadenwirkung zuschreibt, das können wir als eine metaphysische Frage, die die (transzendente) Wirklichkeit und nicht das sittliche Wertgebiet angeht, beiseite lassen.

Wir glauben uns dabei in völligem Einklang zu befinden mit dem auch von Barth so hoch geschätzten Kant. Dieser führt nämlich in seiner Schrift „Religion i. d. Gr." (Reclam S. 185) folgendes aus: „Die Vernunft läßt uns . . . in Ansehung des Mangels eigener

Gerechtigkeit (die vor Gott gilt) nicht ganz ohne Trost. Sie sagt: daß, wer in einer wahrhaften, der Pflicht ergebenen Gesinnung so viel, als in seinem Vermögen steht, tut, um (wenigstens in einer beständigen Annäherung zur vollständigen Angemessenheit mit dem Gesetze) seiner Verbindlichkeit ein Genüge zu leisten, hoffen dürfe, was nicht in seinem Vermögen steht, das werde von der höchsten Weisheit auf irgendeine Weise (welche die Gesinnung dieser beständigen Annäherung unwandelbar machen kann) ergänzt werden, ohne daß sie sich doch anmaßt, die Art zu bestimmen, und zu wissen, worin sie bestehe, welche vielleicht so geheimnisvoll sein kann, daß Gott sie uns höchstens in einer symbolischen Vorstellung, worin das Praktische allein für uns verständlich ist, offenbaren könnte, indessen, daß wir theoretisch, was dieses Verhältnis Gottes zum Menschen an sich sei, gar nicht fassen und Begriffe damit verbinden könnten, wenn er uns ein solches Geheimnis auch entdecken wollte."

Man erkennt leicht: es offenbart sich hier bei Kant dieselbe ehrfürchtige Zurückhaltung vor göttlichen Geheimnissen wie bei Barth, nur daß sie noch konsequenter durchgeführt wird. Denn während Barth doch zum mindesten das zu wissen meint, daß jene göttliche Gnade und Hilfe uns durch Christus vermittelt werde, gesteht Kant, darüber überhaupt nichts zu wissen. Er spricht nur (a. a. O.) eine sehr beherzigenswerte Warnung aus: „Gesetzt, eine gewisse Kirche behaupte, die Art, wie Gott jenen moralischen Mangel am menschlichen Geschlecht er-

gänzt, bestimmt zu wissen, und verurteile zugleich alle Menschen, die jenes der Vernunft natürlicherweise unbekannte Mittel der Rechtfertigung nicht wissen, darum also auch nicht zum Religionsgrundsatze aufnehmen und bekennen, zur ewigen Verwerfung: wer ist alsdann hier wohl der Ungläubige?, der, welcher vertraut, ohne zu wissen, wie das, was er hofft, zugehe, oder der, welcher diese Art der Erlösung des Menschen vom Bösen durchaus wissen will, widrigenfalls er alle Hoffnung auf dieselbe aufgibt?"

Gewiß liegt es Barth, bei der durchaus freigesinnten Art, mit der er allem Kirchentum gegenübersteht, völlig fern, irgend jemanden wegen Nichtzugehörigkeit zu einer Kirche zur ewigen Verwerfung zu verurteilen, aber seine ganze Stellung in unserer Frage grenzt doch näher an die jener „gewissen Kirche" als die Kants.

Daß dies aber der Fall ist und daß Barth weit mehr zum Verurteilen allem Menschlichen gegenüber neigt als zum Anerkennen, das hat seine letzte Wurzel in dem schon erwähnten Umstand, daß er zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen einen unendlichen Unterschied nicht sowohl quantitativer Art (wie dies auch Kant tut), sondern qualitativer Art annimmt, ja daß sich ihm die beiden Regionen in einem polaren Wertgegensatz als Unwert und Wert darstellen und daß er jede gradlinige Verbindung zwischen ihnen, ja den Gedanken einer Annäherungsmöglichkeit abweist.

Hierüber denkt nun Kant völlig anders. Wir haben oben auf den Satz hingewiesen, in dem er erklärt, daß

kein vernünftiges Wesen in einem Zeitpunkt seines Daseins der „Heiligkeit" fähig sei. An diesen Satz knüpft er aber unmittelbar den anderen: „Da sie [die Heiligkeit] gleichwohl als praktisch notwendig [das heißt als sittliches Soll] gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Prinzipien der reinen praktischen Vernunft, notwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unseres Willens anzunehmen" (Kritik der praktischen Vernunft, Reclam S. 147).

Wir wollen bei Feststellung dieser tiefen Verschiedenheit in den Ansichten von Kant und Barth nicht übersehen: auch hier besteht trotz der Verschiedenheit die bedeutsame Übereinstimmung, daß Kant ebenfalls alles Herabziehen des Göttlichen in die Sphäre des Menschlichen, ferner alle menschliche Selbstzufriedenheit, alles Pharisäertum ebenso entschieden ablehnt wie Barth. Er führt nämlich (a. a. O.) weiter aus: „Der Satz von der moralischen Bestimmung unserer Natur, nur allein in einem ins Unendliche gehenden Fortschritte zur völligen Angemessenheit mit dem Sittengesetz gelangen zu können, ist von dem größten Nutzen, nicht bloß in Rücksicht auf die gegenwärtige Ergänzung des Unvermögens der spekulativen Vernunft, sondern auch in Ansehung der Religion. In Ermangelung desselben wird entweder das moralische Gesetz von seiner Heiligkeit gänzlich abgewürdigt, indem man es sich als nachsichtig (indulgent), und so unserer Behaglichkeit an-

gemessen, verkünstelt, oder auch seinen Beruf und Erwartung zu einer unerreichbaren Bestimmung, nämlich einem verhofften völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens spannt, und sich in schwärmende, der Selbsterkenntnis ganz widersprechende theosophische Träume verliert, durch welches beides das unaufhörliche Streben zur pünktlichen und durchgängigen Befolgung eines strengen, unnachsichtigen, dennoch aber nicht idealischen, sondern wahren Vernunftgebots, nur verhindert wird. Einem vernünftigen, aber endlichen Wesen ist nur der Progressus ins Unendliche*, von niederen zu den höheren Stufen der moralischen Vollkommenheit möglich."

Indem Barth mit Kierkegaard den Gedanken des Progressus – auch eines „unendlichen" – vom Menschen zu Gott hin ablehnt, indem er den Rangunterschied zwischen beiden zu einer „qualitativen", also wesensmäßigen Verschiedenheit übersteigert, reißt er eine im Prinzip unüberbrückbare Kluft zwischen Gott und Mensch auf und gelangt er zu jener düsteren und trostlosen Verwerfung alles Menschlichen.

Da es sich in diesem Punkte um einen prinzipiellen Unterschied in der Wertungsweise bei Kant und Barth handelt, so können wir – aus dem oben über die Bedeutung von „Prinzipien" Gesagten – nicht logisch beweisen, daß etwa Kant recht und Barth unrecht habe. Wir können Barth nur ein paar Gedanken vorlegen, die ihn vielleicht zu einer Revision seiner grundlegenden Schätzungsweise bestimmen könnten.

* Von mir gesperrt.

Da für ihn ja die christlichen Grunddogmen unangefochtene Geltung haben, so darf an ihn zunächst wohl die Frage gerichtet werden, wie jene Auffassung von der „unendlichen qualitativen Verschiedenheit" zwischen Gott und Mensch vereinbar sei mit der Lehre, daß Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen, also doch als etwas „qualitativ" Ähnliches und Verwandtes. Sollte diese Verwandtschaft durch den „Sündenfall" wirklich völlig vertilgt worden sein? Sollte nicht auch im gefallenen Menschen übriggeblieben sein die Schätzung des allein „ewigen" Wertes, des Wertes der Liebe und das Streben, diesen Wert zu verwirklichen?

Sollte ferner Barth, der doch sonst die Dogmen so frei nach eigenem sittlichen Gefühl auslegt, nicht den sittlichen Anstoß nachempfinden können, den das moderne Bewußtsein längst an den Dogmen der „Erbsünde" und der „Rechtfertigung" genommen hat?

Wir brauchen diese Frage nur aufzuwerfen, so werden wir finden, daß in der Tat Barth wenigstens über den „Sündenfall" in einer Weise sich äußert, die ihm schwerlich ein Orthodoxer verzeihen wird. Es „versteht sich" für Barth „von selbst", daß Adam „keine historische Gestalt ist", ebensowenig wie der „auferstandene" Christus, als dessen „Projektion" er anzusehen ist. Nicht minder gilt ihm als selbstverständlich, „daß auch der ‚Eingang' der Sünde in die Welt durch Adam kein historisch-physischer Vorgang in irgendeinem Sinne sein kann". „Er urteilt endlich, daß die Erbsündenlehre der abendländischen Kirche dem Paulus auf keinen Fall als ‚an-

sprechende Hypothese' ... erschienen sein würde, sondern als eine von den vielen historisch-psychologistischen Verfälschungen seiner Meinung." Vielmehr sei „die in Adam in die Welt eingezogene Sünde die zeitlose, die transzendentale [wir können auch sagen: wesensmäßige] Disposition der Menschenwelt, ihre Beziehung zu Gott nach deren dem Neuen noch ab-, dem Alten noch zugewandten Seite". „Mit dem ersten Menschen, der sich in dieser Welt vorfand, und mit der Welt, in der sich der erste Mensch vorfand, erwies sich diese Disposition als wirksam." Somit stellt „Adam" lediglich „das rückwärtige Moment der in Christus siegreich nach vorwärts gerichteten Bewegung ... vom Tode zum Leben, vom Alten zum Neuen dar".

Man sieht, wie nahe durch diese Deutung „Adams" Barth in der Tat an den Begriff des „unendlichen Progressus" bei Kant herankommt und an den ihm zugrunde liegenden Gedanken einer gradlinigen, einfach „vorwärts gerichteten Bewegung" vom Menschlichen zum Göttlichen hin. Rechnen wir die Schätzung von Gerechtigkeit und Liebe zu dem ursprünglichen Bestand des Menschen, nehmen wir aber an, daß im „alten" Menschen diese Schätzung noch verdunkelt ist durch den Glanz irdischer Güter und daß sie erst allmählich zur Geltung kommt und das Verhalten des „neuen" Menschen in steigendem Maße bestimmt, so hätten wir damit auch den Sinn jener nach „vorwärts gerichteten Bewegung" erkannt, und zwar in sachlicher Übereinstimmung mit Barth.

Was ihn aber abhält, die Beziehung des „Menschlichen" zum „Göttlichen", des „Alten" zum „Neuen" als einen unendlichen Progressus zu deuten und ihn bestimmt, sie als die unendliche qualitative Verschiedenheit zu fassen, das dürfte eine in den Tiefen des Unbewußten wurzelnde gefühlsmäßige Grundeinstellung sein, die sich als Angst und Grauen vor dem Göttlichen charakterisiert. An zahlreichen Stellen seines Werkes bricht diese düstere Stimmung hervor, ja sie breitet einen dunklen Schein über das ganze Werk. Sie verrät sich — um wenigstens ein paar Belege anzuführen — schon darin, daß die Grenze zwischen dem Menschlichen und Göttlichen mit Vorliebe als „Todeslinie", daß ebenso die Schätzung des ewigen Wertes der Liebe als „Todesweisheit" bezeichnet wird. Sie verrät sich in der Frage: „Was anderes können wir denn ehrlicherweise sein als eben — religiöse Menschen, büßend in Staub und Asche, ringend danach, daß wir selig werden unter Furcht und Zittern und wahrlich, wenn mit einer Geste, dann mit der des Adoranten?"

Was aber soll alles „Ringen", wenn gerade der „Gipfel der menschlichen Möglichkeit der Ausbruch, die Katastrophe der menschlichen Unmöglichkeit Gott gegenüber ist", wenn es gerade das ist, „was, von Gott aus gesehen, hätte unterlassen werden müssen"! Wann innerhalb dieser Wirklichkeit „die nicht umzukehrende Wendung gilt, durch die der Mensch als böse, als sterblich, als — Mensch qualifiziert, durch die er in den Kontrast des Relativen [der menschlichen Werte und Unwerte] zum

Absoluten [dem göttlichen Wert] gestürzt und verkettet wird"! Aus solcher religiösen Angst und Katastrophenstimmung, die in menschlichen Urinstinkten des Grauens vor furchtbaren Erscheinungen der Wirklichkeit wurzeln mag, ergeben sich dann Sätze wie diese: „Der Sinn der Religion ist der Tod. Des zum Gleichnis die Tatsache, daß es um relative Harmlosigkeit, Naivität und innere Ruhe des Menschen getan ist, wenn diese Möglichkeit für ihn akut wird. Religion ist alles andere als Harmonie mit sich selbst oder gar noch mit dem Unendlichen. Hier ist kein Raum für noble Gefühle und edle Menschlichkeit. Das mögen arglose Mitteleuropäer und Westler meinen, solange sie's können. Hier ist der Abgrund, hier ist das Grauen. Hier werden Dämonen gesehen (Iwan Karamasoff und Luther!). Hier ist der altböse Feind unheimlich nahe. Daß dem so ist, daß die Forderung des Menschen Tod ist, das ist der Betrug der Sünde. ‚Die Schlange betrog mich' (Genesis 3, 13). Die Sünde ist ja das Möglichwerden dessen, was jetzt und hier unsere Notwendigkeit ist . . . Der Betrug . . . vollzieht sich damit, daß der Mensch nicht sieht, wie seine eigene, rein menschliche Notwendigkeit als solche das vor Gott Nichtseinsollende ist."

Stellen wie diese sind deshalb so lehrreich, weil sie zeigen, wie trotz aller modernistischen Um- und Wegdeutung von Dogmen wie „Sündenfall" und „Erbsünde" doch die religiösen Urinstinkte (deren intellektualistische Ausdeutung nur jene Dogmen waren und sind) bei Barth weiter bestehen und weiter wirken. Gewiß

gehört das Walten dieser Instinkte auch zur Religion, wie sie tatsächlich als geschichtlicher Bestand sich uns darstellt – das Buch Ottos über das „Heilige" und besonders seine Ausführungen über das „Numinose" beweisen es –, aber es fragt sich doch, ob wir uns solchen „Dämonen" des „Abgrunds" und des „Grauens" so widerstandslos überlassen sollen wie Barth.

Die Revolutions- und Katastrophenstimmung, die bei ihm vorwaltet, ist ja für ein Werk, dessen erstes Erscheinen etwa mit dem Ende des Weltkriegs zusammenfällt, psychologisch wohl begreiflich; wir haben auch bereits offen zugegeben (vgl. oben S. 267), inwiefern wir in der vorwiegend negativen Wertungsweise Barths ein Moment von „ewiger" Geltung sehen. Aber wir können ihm nur recht geben unter der Voraussetzung, daß wir auch sein „Unrecht" betonen, daß wir auf die Gefahr seines religiösen Bolschewismus hinweisen, die für uns Deutsche um so größer ist, je mehr jene Katastrophenstimmung gerade in unserer Jugend weiter wirkt.

Wir stellen also der Überzeugung Kierkegaards und Barths von dem „unendlichen qualitativen Unterschied" zwischen Mensch und Gott den Kantischen von dem – unendlichen – „Progressus" zwischen beiden entgegen. Wird er erkannt, dann können auch die Ansätze zur positiven Würdigung des Menschlichen, die bei Barth sich zeigen, zur vollen Entwicklung kommen; dann wird auch die düstere Lehre von dem „Fall" und der „Erbsünde", von der zwar Barth dem Verstande, aber nicht dem Herzen nach sich losgemacht hat, wirklich überwunden

werden; nicht minder auch die damit untrennbar zusammenhängende Lehre von der „Rechtfertigung" durch bloße „Gnade", gegen die Kant geltend macht: „Man soll den höchsten Gesetzgeber als einen solchen sich nicht als ‚gnädig', mithin nachsichtig (indulgent) für die Schwäche der Menschen ... vorstellen." (Rel. i. d. Gr. S. 153).

Der Gedanke des „Progressus" ist ein wahrhaft synthetischer: er verewigt das negative Moment: der Kritik an allem, was Menschen geleistet haben und je leisten können, mit dem positiven, des Zielpunkts und der unendlichen Aufgabe; er stellt den Menschen nicht nur unter das Gericht der Idee, sondern er läßt ihm auch die Idee aufglühen als Flammenzeichen auf der Höhe, das seinen Mut und seine Zuversicht entfacht.

4. Heteronomie und Autonomie

Mit jenem Gegensatz zwischen der Bejahung des „qualitativen Unterschieds" oder des „Progressus" hängt nun noch eine tiefe Verschiedenheit in der Auffassung des Verhältnisses von Gott zum Sittengesetz und demnach von Religion zur Moral zusammen — eine Verschiedenheit, bei der wir auch gegen Barth und für Kant glauben Partei nehmen zu müssen. Schon in der mittelalterlichen Theologie war das Problem zum Bewußtsein und zur Erörterung gekommen: gebietet Gott als sittlicher Gesetzgeber das, was an sich gut ist, oder gibt es nichts an sich Gutes, ist vielmehr nur das gut zu nennen, was Gott gebietet. Für die erstere Auf-

fassung hat sich Thomas von Aquin entschieden, für die zweite Wilhelm von Occam. Mit Thomas stimmt in jener Stellungnahme nicht nur die neuere katholische Moralphilosophie überein, sondern auch — Kant, mit Occam dagegen Luther, Calvin, Kierkegaard, Barth.

Man denke nicht, daß es sich hierbei nur um einen für das Leben bedeutungslosen „Schulstreit" handle! Unter psychologischem Gesichtspunkt würde die Frage lauten: Ist unser Werterkennen eine selbständige, eigenartige seelische Erlebnisart oder ist es lediglich vom Wollen abhängig? Unter ethischem Gesichtspunkt aber steht zur Entscheidung: Kann das sittlich Wertvolle (das „Gute") mit Anspruch auf objektive Gültigkeit erkannt oder kann es nur willkürlich festgesetzt werden? Nur in dem ersteren Falle ist „sittliche Autonomie" im Sinne Kants möglich, nur dann eine Selbständigkeit der Ethik gegenüber der Religion und Theologie. Ist dagegen lediglich das „gut", was Gott aus völlig freier souveräner Willensentscheidung heraus will — aus einer Entscheidung, für die das Wort gilt: stat pro ratione voluntas —, dann kann der Mensch das Gute nicht im eigenen Herzen und Gewissen finden, auch nicht durch „vernünftiges Schauen" erkennen, dann muß Gott es ihm offenbaren, und er hat es demütig hinzunehmen. Dann gilt für ihn nicht Autonomie, sondern Heteronomie, völlige innere Abhängigkeit von Gott, das heißt in Wirklichkeit: von den Institutionen und Personen, die den Anspruch erheben, ihm Gottes Willen zu verkünden — wie das in seiner naiven Gläubigkeit mit dem

besten Gewissen auch Barth tut, da er uns ja zum Beispiel versichert: „Eben von diesem wahren Gott, dem Richter der Welt, der selber nicht Partei ist in der Welt, reden wir*."

Dieser wahre Gott ist aber nach Barth völlig souverän (vgl. oben S. 150); menschlichem Begreifen muß er als der „Despot" erscheinen, dem die Menschen nur in Furcht und Zittern, in sklavischer Unterwürfigkeit nahen dürfen. Bei einer solchen Gottesvorstellung, die eben auch jenem primitiven Urgrauen vor dem Göttlichen entstammt, ist es nur ganz konsequent, wenn Barth sich das Wort Calvins zu eigen macht: „Die Grundregel unseres Lebens besteht nur darin, daß die Menschen vom Winke Gottes ganz abhängen und sich in zweifelhafter und schwankender Geistesverfassung nicht einmal den Finger zu rühren getrauen."

Indem Barth den Gedanken von der schrankenlosen Souveränität Gottes wieder aufnimmt und seine Bereitwilligkeit bekundet, sich ihr in aller Demut zu unterwerfen — was ihm freilich um so leichter werden mag, als er ja durch sein Wissen um den wahren Gott und dessen Willen gleichsam geheimer Teilhaber dieser Souveränität ist —, stellt er sich auch als Exponent einer Zeit dar, die bei dem Zusammenbruch alter äußerer

---

* Nur beiläufig sei die Frage aufgeworfen: Wie verträgt sich das mit der stets wiederholten Versicherung, daß Gott uns „unbekannt" sei? Und verfällt hier nicht Barth selbst in die „Romantik des Unmittelbaren mit ihrem Geschrei: Hier ist der Tempel des Herrn!" (S. 32)?! Und ergeht es nicht auch gelegentlich so seinen Anhängern?!

Autoritäten keinen Halt in sich finden konnte und darum in Sklavengesinnung nach dem „starken Mann" und der „Diktatur" (von rechts oder links) ruft.

Wir unsererseits sehen aber in der „Autonomie" mit Kant geradezu das Palladium wirklich sittlichen Lebens, ja alles echten Geisteslebens und fühlen uns verpflichtet, gerade angesichts der gegenwärtigen Bereitschaft breiter Massen, auch unter den „Gebildeten", freiwillig sich in innere Knechtschaft zu begeben (vermeintlich um Knechtung von außen zu brechen), verpflichtet, auch die Angriffe Barths auf den Autonomiegedanken abzuwehren. Da aber auf diesem Gedanken das ganze sittliche Recht des Protestantismus gegenüber der katholischen Kirche ruht — weswegen man ja auch mit gutem Recht Kant als den „Philosophen des Protestantismus" bezeichnet hat —, so sollte es doch Protestanten zu denken geben, daß heute protestantische Theologen geringschätziger von der „Autonomie" reden, als selbst — Väter der Gesellschaft Jesu*!

Man sollte aber doch meinen, jeder, der den inneren Wert der Gerechtigkeit und Liebe und anderer Tugenden wirklich in sich mit einleuchtender Kraft erlebt habe, werde dem Gedanken zustimmen, daß es sachliche, objektive Unterschiede von „gut" und „böse" gebe und daß der Mensch fähig sei, im eigenen Gewissen diese Unter-

* Vgl. meine Auseinandersetzung mit dem Jesuitenpater Max Pribilla in dem mit ihm gemeinsam herausgegebenen Buche: „Katholisches und modernes Denken", Stuttgart (Verlag Strecker und Schröder) 1924.

schiede zu erkennen. Nicht minder wird ein solcher die Annahme als unwürdig zurückweisen, daß Gott in seiner Souveränität auch etwa Liebe für schlecht und Ungerechtigkeit und Vergewaltigung für gut habe erklären können. Wem aber diese Erwägungen einleuchten, der muß auch Wert und Recht der Autonomie bejahen.

Daß selbst Barth trotz aller anders klingenden Reden von der Schätzung der Autonomie tatsächlich nicht loskommt, ist unschwer darzutun. So heißt es zum Beispiel S. 21 bei ihm: „Wir wissen, daß Gott die Persönlichkeit ist, die wir nicht sind, und daß eben dieses unser Nicht-sein unsere Persönlichkeit aufhebt und begründet*. Dieser Gottesgedanke, die Einsicht in die absolute Heteronomie, unter der wir stehen, ist autonom: Wir widerstehen nicht etwas Fremdem, sondern unserem Eigenstem*, ... wenn wir ihm widerstehen ... Sind wir ihm untreu, so sind wir uns selbst untreu*."

Darin wird doch tatsächlich Gott als die ideale Persönlichkeit bezeichnet, der nachzustreben nicht Beugung unter ein fremdes Gesetz (Heteronomie) bedeutet, sondern Bekenntnis zu unserem eigenen „besseren Selbst". Auch für den „Autonomen" ist ja der Mensch „etwas, das überwunden werden soll"; aber das Menschenideal, dem er zustrebt, empfindet er doch als sein Eigenstes. Will man innerhalb der Religion dies Ideal als von Gott gewollt und dem Menschen gesetzt bezeichnen, so mag man die ethische Autonomie zur religiösen „Theonomie"

---

* Von mir gesperrt.

verklären. Und derartiges schwebt auch wohl Barth vor. Aber ein bloßes (aus gewissen primitiven religiösen Urinstinkten und – vielleicht noch – theologischen Vorurteilen zu erklärendes) Selbstmißverständnis dürfte es sein, wenn er sich zur Heteronomie bekennt und die Autonomie preisgibt – in Worten wenigstens; denn in der Tat dürfte sich seine Art, wie er den Römerbrief auslegt, als ein vortreffliches Beispiel autonomer Geisteshaltung charakterisieren lassen, einer Geisteshaltung, die – wie wir (oben S. 252 ff.) sahen – der Kants und Fichtes aufs innerlichste verwandt ist. Wenn er einmal gelegentlich die Bemerkung ausspricht: „Liebe zu Gott ist die tiefste Sachlichkeit gegenüber der Problematik des Lebens", so verrät sich auch darin seine tatsächliche Übereinstimmung mit dem Kantischen Denken. Denn Kants Kritizismus ist nichts anderes als eine hohe Schule schlichtester Sachlichkeit. Insbesondere aber gilt das sittliche Handeln Kant als ein sachliches Handeln, das sich über die Sphäre rein persönlich-egoistischer Neigungen und Interessen erhebt zu der Verwirklichung des „Richtigen", des „objektiv Wertvollen" *.

„Sachlichkeit" ist aber nur da möglich, wo nicht absolute Souveränität eines „Despoten" entscheidet, sondern wo vorausgesetzt wird, daß es objektive Werte und objektive Rangordnung von Werten gibt, die für uns erkennbar sind und die auch ein Gott anerkennen muß, wenn er wahrhaft – Gott, als der Inbegriff alles Wertvollen,

* Vgl. Kants Leben und Philosophie S. 94 f.

sein will. Und derart ist denn doch im Grunde auch Barths Gottesvorstellung; denn er versichert uns: „Der wahre Gott ist nicht ... willkürlich, nicht launisch. Denn in seinem Gericht, im Gegensatz zu ihm kommt uns die in der Welt herrschende ... Willkür und Laune erst in ihrer Fragwürdigkeit zum Bewußtsein." Eben dazu aber muß uns dieser „wahre Gott" als das sittliche Ideal, an dem wir das menschliche Treiben in der Welt messen, erkennbar sein. An diesem Ideal, an diesem Wissen um das objektiv Wertvolle, das „Gute" haben wir denn auch die wesentliche Voraussetzung unserer Autonomie, unseres selbständigen Gewissens. Dieses erkennt übrigens Barth am Schlusse seines Werkes (S. 505) auch an, indem er Goethes Wort zustimmt: „Das selbständige Gewissen sei Sonne deinem Sittentag!" Wenn er hinzufügt: „das in Gott selbständige Gewissen" — so haben wir dagegen nichts einzuwenden, wenn in Gott nicht ein „Despot", sondern derjenige gedacht wird, der alles wahrhaft Wertvolle nach seiner Geltung und seinem Rang erkennt und verwirklicht. —

5. Negativer und positiver Bewertungstypus und ihre Synthese

Wir haben den Nachweis geführt, daß neben den bei Barth vorwaltenden Gedanken der absoluten qualitativen Verschiedenheit zwischen Mensch und Gott auch der Gedanke der qualitativen Verwandtschaft anklingt, der zu der Kantischen Voraussetzung von dem „unend-

lichen Progressus" zwischen dem Menschlichen und Göttlichen hinüberleitet; ebenso daß neben der dominierenden Überzeugung von der Heteronomie des Menschen die Anerkennung der — gleichsam religiös zur Theonomie verklärten — Autonomie sich behauptet. Diese Gegensätzlichkeit macht sich nun auch — was hier nicht näher ausgeführt zu werden braucht — in Barths Stellung gegenüber der Kultur und der Kirche geltend: aus der Überzahl der Äußerungen spricht schärfste, schonungsloseste Kritik, ja völlige Verwerfung, aus einer kleineren Zahl — besonders solchen über die Kirche — aber auch eine wenigstens relative Anerkennung (vgl. oben S. 246ff.).

Somit ist die Grundhaltung gegenüber allen Gebieten des Weltlichen, Zeitlichen und Menschlichen, zu denen er wertend Stellung nimmt, eine übereinstimmende: einerseits eine vorwaltend verneinende, negativ bewertende, andererseits — weil schwächer vertreten und oft erst bei näherem Zusehen erkennbar — eine bejahende, positiven Wert zuerkennende.

Wie sollen wir uns nun mit dieser zwiespältigen Haltung prinzipiell abfinden, wie sollen wir unsererseits sie kritisch würdigen?

Nahe läge der Gedanke: eben in dieser Zwiespältigkeit zeigt sich ja der von Barth im Einklang mit Kierkegaard so scharf betonte paradoxe Charakter der Religion und des religiösen Menschen.

Indessen können wir uns damit nicht einfach zufrieden geben. Denn es hat sich uns ja ergeben, daß der Ausdruck „Paradox" selbst recht vieldeutig ist. Die radikalste

Bedeutung: paradox = in sich widersprechend, absurd, widersinnig, glaubten wir von der Religion abwehren zu müssen.

Zwar ist unsere Haltung in diesem Punkt schwerlich im Sinne Barths. Gar manche seiner Äußerungen, in denen er Paradoxien feststellt und anerkennt, können wohl nur in dieser radikalsten Bedeutung des Wortes genommen werden. Aber eben darin offenbart sich nur wieder das Vorherrschen negativer Haltung gegen ein bestimmtes Kulturgebiet: die Wissenschaft einschließlich der Philosophie. Gerade weil das Gesetz der Identität und des Widerspruchs das oberste Prinzip alles wissenschaftlichen und philosophischen Denkens (und Bewertens) ist, liegt in der Bejahung und Anerkennung des Paradoxen als des in sich Widerspruchsvollen — die Verneinung und negative Bewertung jenes Denkens.

Freilich fehlt wie überall sonst so auch hier nicht bei Barth die entsprechende positive Haltung zum Denken und seinem obersten Richtigkeitsprinzip. Sie braucht hier nicht erst aus einzelnen Äußerungen erschlossen zu werden, sie liegt schon in seinem Tun vor, sofern er in allen Sätzen seines umfangreichen Werkes jenes Prinzip tatsächlich anerkennt. Und selbst die Sätze, in denen er jenes Prinzip bestreitet, sind ihm entsprechend gedacht; denn sofern sie aussagen, daß A = A nicht gelte, wollen sie eben gerade dies (also ein Non-A!) aussagen und nicht zugleich das Gegenteil, daß jenes Prinzip doch gelte (also nicht das entsprechende A).

Wollte sich also Barth zur Rechtfertigung der zwie-

spältigen Gesamthaltung seines Werkes auf das Paradox des Religiösen im Sinne des sich logisch Widersprechenden berufen, so könnten wir diese Rechtfertigung nicht anerkennen, weil wir die Geltung des Prinzips der Identität und des Widerspruchs auch für das religiöse und theologische Denken fordern, eine Forderung, an der uns auch das unklare und vieldeutige Gerede von der „Irrationalität" der Religion nicht irre macht*.

Aber selbst wenn sich Barth entschließen wollte, die Geltung jenes Prinzips anzuerkennen und wir von den — doch immerhin vereinzelten Sätzen, in denen er jenes Prinzip ausdrücklich bestreitet, absehen dürften, so wäre jene seine „zwiespältige" Gesamthaltung doch nur zum allergeringsten Teil beseitigt. Sollen wir nun von ihm verlangen, daß er sie ganz beseitige, dadurch daß er sich entweder überall zum Nein, zur negativen Bewertung, oder überall zum Ja, zur positiven Schätzung bekenne? Mitnichten; denn eben mit einem solchen Verlangen würden wir selbst einen Wesenszug alles Geisteslebens, seinen gegensätzlichen, seinen „polaren" Charakter, außer acht lassen.

Jeder Gedanke an ein „Dies", an ein A schließt schon seinem Sinne nach die Beziehung auf ein „Anderes", ein Nicht-A ein; jeder positive Wert steht in Wesensbeziehung zu einem negativen; jede Gleichheit

* Damit soll nicht bestritten werden, das der Ausdruck „irrational", in einem bestimmten Sinne gefaßt, sehr wohl auf das Religiöse, ja auf die ganze Wirklichkeit anwendbar sei. Doch fehlt uns hier der Raum, dies näher darzulegen.

fordert auch eine Ungleichheit (wenn auch nur etwa des Raumes; da ja sonst „Identität" bestünde), jede Ähnlichkeit auch eine Unähnlichkeit (da sonst „Gleichheit" vorläge).

Nun kann freilich das eine oder das andere stärker betont werden. Auf dem religiösen Gebiet ergeben sich daraus, worauf wir bereits (oben S. 158) hinwiesen, zwei Typen, je nachdem mehr der Unterschied zwischen Gott und Mensch oder mehr ihre Ähnlichkeit hervorgehoben wird. Man hat diese beiden Typen als Religion der „Abkehr" und Religion der „Weihe" bezeichnet*. Dort wird das Endlich-Menschliche wesentlich als das Nicht-Unendliche, also gleichsam als das Widergöttliche empfunden und gewertet, das man verurteilen, von dem man sich abwenden, das man bekämpfen muß, um zum Unendlich-Göttlichen zu gelangen. Hier dagegen erscheint das Endliche gleichsam durch eine gerade Linie verbindbar mit dem Unendlichen, als in einem steten (wenn auch unendlichen) Progressus zu ihm hinanstrebend; das Menschliche gilt als verwandt mit dem Göttlichen, wenigstens entwicklungsfähige Keime des Göttlichen soll es in sich tragen.

Mit diesem doppelten Typus ist auch eine zwiefache Haltung zu der gesamten Kultur einschließlich Kirche und Religion (als menschliche Erscheinung betrachtet) gegeben. Die Religion der „Abkehr" neigt dazu, alle

* So Jonas Cohn in seinem Werk: „Der Sinn der gegenwärtigen Kultur" Leipzig (F. Meiner) 1914 S. 249 ff., dem wir uns in den nächsten Ausführungen anschließen.

Kultur als „Teufelswerk", als „gefährlich", mindestens als gleichgültig zu erklären. Ihre Bekenner werden sich darum fernhalten vom Staats- und geselligen Leben, sie werden sich der wirtschaftlichen Tätigkeit nur so weit widmen, als es notwendig ist, um leben zu können; sie werden aus dem Gottesdienst alles Sinnliche und Künstlerische zu verbannen suchen; sie werden zur Askese neigen und insbesondere sich im Kampfe fühlen mit dem Geschlechtstrieb und seiner starken Lebensbejahung. Ihr Ideal ist nicht der abendländische Mönch, der Ackerbau treibt, Weinberge pflanzt, Kinder lehrt, Handschriften abschreibt, sondern der Einsiedler und Säulenheilige, der Brahmane, der sich in den Wald zurückzieht, und der buddhistische Mönch.

Andererseits werden die von der Religion der „Weihe" Ergriffenen in aller echten Kulturarbeit, die nicht aus Selbstsucht hervorgeht, sondern sich der sachlichen Arbeit der Verwirklichung von objektiv gültigen Wertideen hingibt — Gottesdienst sehen. In diesem Sinne ist Kant überzeugt, daß alles sittliche Handeln Gottesdienst sei, ja die einzig wertvolle Art desselben, in diesem meint Schiller, daß wer Wissenschaft und Kunst besitze, auch Religion habe, in diesem führt Goethe seinen Faust durch soziale Arbeit zu der Stufe persönlicher Läuterung empor, auf der er „erlöst" werden kann; in diesem Sinne redet man auch von „modernem Kulturprotestantismus" — zu dem sich Barth in so schroffem Gegensatz fühlt.

Es wäre leicht, für diese beiden Typen der Religion aus allen Zeiten und Völkern zahlreiche Belege anzu-

führen; ebenso könnte dargetan werden, wie aus gewissen angeborenen Unterschieden des Gefühls- und Werterlebens, aus Einflüssen des Schicksals, der Umwelt, des Lebensalters, der Zeitlage usw. die Neigung der Einzelnen zu dem einen oder anderen Typus sich psychologisch erklären läßt*. Wir müssen jedoch auf diese religionsvergleichenden, historischen und psychologischen Betrachtungen hier verzichten, um lediglich der Geltungsfrage uns zuzuwenden, wie wir uns denn zu jenen beiden Typen zu stellen haben. Eine solche letzte Stellungnahme kann, wie uns scheint, nur „persönlich" — in diesem Sinne „irrational" — sein. Da wir uns grundsätzlich zur Synthese bekennen**, so sind wir auch hier bemüht, eine sachliche Verständigung der beiden religiösen Typen anzustreben.

Eine solche kann wohl angebahnt werden durch die Erkenntnis, daß beide Typen, in voller Reinheit gedacht, „Grenzfälle" sind, die nie voll verwirklicht werden können, weil eine gewisse innere, sachliche Notwendigkeit die — mindestens tatsächliche — Anerkennung auch des Widerparts fordert.

So muß der Religion der Abkehr das Irdische wenigstens als Ausgangspunkt der Hinwendung zu Gott, oder als dunkle Folie für das strahlende Göttliche dienen

---

* Daß dies für Kierkegaard zutrifft, hat Gemmer im ersten Kapitel seiner Abhandlung gezeigt.

** Vgl. meine Autobiographie in dem von R. Schmidt herausgegebenen Sammelwerk: „Die deutsche Philosophie der Gegenwart" Bd. III 1922 u. ö. (Leipzig, Verlag Meiner).

und so doch eine gewisse positive Bedeutung gewinnen. Will sie nicht den Selbstmord ihrer Jünger – der übrigens auch einen positiven Willensakt (also etwas Irdisch-Zeitliches), mindestens den Entschluß zum Verhungern voraussetzen würde –, so müssen wenigstens die allernotwendigsten Mittel zum Leben beschafft werden und, insofern als unumgänglich für das gottgeweihte Leben, selbst eine Art Weihe empfangen. Und wenn gar ein Vertreter der Religion der Abkehr seine Religion bekennt, sie predigt, darüber – Bücher schreibt, wieviel tatsächliche positive Bewertung irdischer Kulturelemente ist damit gegeben!

Andererseits wer das Irdische und alle Kultur durch die Religion „weiht", der sieht es in seinem ungeweihten Zustand als weniger wertvoll, als der Weihe bedürftig an. Zum Inhalt seines religiösen Glaubens werden auch Ideale gehören, mit denen verglichen das Wirkliche als „menschlich, allzu menschlich", als der Umgestaltung und Vervollkommnung nicht nur fähig, sondern auch bedürftig erscheint.

Man darf – mit J. Cohn (a. a. O. S. 257) – sagen, daß die geschichtliche Größe des Christentums, ein Teil des Geheimnisses seiner Macht darin liegt, daß es beiden Richtungen Aufnahme gewährt. „Sein letztes Ideal ist gewiß Abkehr, es ist Erlösungsreligion. Aber von vornherein bewährt sich die religiöse Gesinnung im Dienste des Nächsten, damit in der Welt. Die Liebe hält den Christen auf der Erde fest, während sein Glaube sie verlassen möchte. Durch den Sündenfall ist die ‚Welt'

des Teufels Reich geworden, aber Gott bleibt – gegen die Gnosis – der Schöpfer der Welt; das Alte Testament, das wesentlich eine Religion der Weihe verkündet, bleibt der Kirche erhalten und gewinnt um so mehr Macht, je mehr das Leben der Völker religiös gestaltet werden soll. Schon das abendländische Mönchtum fordert die Arbeit der Mönche; die Kirche beherrscht die Welt, um sie zu überwinden; die innerweltliche Askese des Calvinismus sieht in der erfolgreichen wirtschaftlichen Arbeit eine Bewährung des Gnadenstandes. Dabei hat jede Form des Christentums die Neigung, den Ausgleich, den sie für den rechten hält, als den allein berechtigten dogmatisch festzulegen." Aber da keine dieser Festlegungen allgemeine Anerkennung findet, so umfaßt doch das Christentum die ganze Spannung des Gegensatzes der beiden Religionstypen in sich. „Tolstoi und Schleiermacher behaupten beide, Christen zu sein, und beide behaupten es mit einem gewissen Recht." Dasselbe aber gilt auch für Kierkegaard und Barth auf der einen und Vertreter des „Kulturprotestantismus" wie Tröltsch und Harnack auf der anderen Seite.

Indessen kommt es für unsere philosophisch-ethische Würdigung ja nicht darauf an, zu entscheiden, ob und mit welchem Recht die Vertreter der beiden Typen den Christennamen für sich beanspruchen, sondern wie das in dem Gegensatz der religiösen Typen mitgegebene Wertproblem, bei Anerkennung seines polaren Charakters im Geiste der Synthese gelöst werden kann.

Da wir in der Polarität, in dem beständigen Kampf,

in dem stetigen Heraustreten von Gegensätzen und in der dadurch geforderten, stets neu zu vollziehenden Synthese den wesentlichen Charakterzug echten Geisteslebens erblicken, so kann unsere Stellungnahme in jenen beiden — in den religiösen Typen enthaltenen — Wertungstypen nicht die sein, daß wir den einen auffordern, zugunsten des anderen abzutreten. Vielmehr werden wir grundsätzlich Vertreter beider Typen als notwendig für die Lebendigerhaltung und die Weiterentwicklung des Geistes anerkennen. Wir werden ihnen nur beiden in Erinnerung bringen, daß auch in ihrem — sachlich notwendigen — „Kriege" das Letzte nicht sein darf der Krieg, sondern die Verständigung, die Synthese; daß darum die Anerkennung des Gegners nicht nur eine gleichsam widerwillige, abgezwungene sein sollte, sondern eine freiwillige und daß nicht minder die Gefahren anerkannt werden, die aus dem einseitigen Vorwalten der eigenen Richtung für das Geistesleben sich ergeben.

Wenn wir gegenüber Barth, der unverkennbar in seiner Religiosität wie in seinem Wertschätzen dem Typus der „Abkehr" zuzurechnen ist, auf gewisse Gefahren seiner Einseitigkeit hinwiesen und das Positive, das auch bei ihm sich findet, stärker unterstrichen, so wollten wir damit zeigen, wie Menschen der Synthese selbst seiner Art gegenüber sich behaupten können. Nicht aber soll unsere kritische Würdigung so aufgefaßt werden, als wollten wir Barth ablehnen. Denn das Wesen der Synthesis besteht ja nicht darin, die Einseitigkeiten der Thesis und Antithesis, der beiden zu verknüpfenden Anschauungen,

lediglich zu verneinen, sondern sie beide als etwas positiv Wertvolles anzuerkennen und nur die Vertreter der beiden streitenden Parteien zu einer wenigstens relativen Anerkennung des Gegners hinzuleiten. In diesem Sinne bejahen wir auch Barth und seine Wertungsweise und freuen uns seiner kraftvollen Eigenart; wir sagen ihm: Du hast recht unter der Voraussetzung, daß du auch — unrecht hast.

Literatur

Zum I. Teil: Sören Kierkegaard

Die meisten Werke Sören Kierkegards liegen in deutscher Übersetzung vor. Besonders zu empfehlen ist die Übertragung von Schrempf u. a. in der Ausgabe: „Gesammelte Werke" (Diederichs, Jena 1911). Seine hinterlassenen Papiere sind nur bruchstückweise in Deutsch erschienen. So sind zum Beispiel zwei Bände „Tagebücher" im Brenner-Verlag (Innsbruck 1923) herausgegeben worden.

Aus der umfangreichen Literatur über Kierkegard erwähnen wir nur folgende in Deutsch veröffentlichte Schriften:

Bohlin, Torsten, Sören Kierkegaard und das religiöse Denken der Gegenwart (Leipzig 1923).

Brandes, Georg, Sören Kierkegaard, Ein literarisches Charakterbild (Leipzig 1879).

Hoffmann, Raoul, Kierkegaard und die religiöse Gewißheit (Göttingen 1910).

Höffding, Harald, Sören Kierkegaard als Philosoph (Stuttgart 1896).

Monrad, O. P., Sören Kierkegaard, Sein Leben und seine Werke (Jena 1909).

Schrempf, Christoph, Sören Kierkegaard, Ein unfreier Pionier der Freiheit (Frankfurt a. M. 1907).

Zum II. Teil: Karl Barth

Leider gestattete der uns zur Verfügung stehende Raum nicht, auf die weiteren Schriften für und gegen Barth einzugehen; wir mußten

uns auf sein Hauptwerk beschränken, doch werden die folgenden Angaben sicher manchem Leser willkommen sein.

A. Schriften von Karl Barth und ihm nahestehender Theologen

Barth, Karl, Der Römerbrief, München, Verlag Chr. Kaiser, 1. Aufl. 1918 (im Verlag von Bäschlin, Bern). Die 2., neubearbeitete Auflage erschien 1921. Unserer Arbeit liegt die 3. Aufl. von 1922 zugrunde, die im Vorwort als ein „in allem Wesentlichen unveränderter Neudruck der zweiten" bezeichnet wird. Inzwischen ist 1924 ein dritter Abdruck der neuen Bearbeitung [das heißt der 2. Aufl.] 8.–11. Tausend erschienen.

– Der Christ in der Gesellschaft (ebenda 1920).

– und Thurneysen, E., Zur inneren Lage des Christentums (ebenda 1920).

– Reformierte Lehre, Zeitschr. „Zwischen den Zeiten", Heft V (1924), S. 40–62. Diese Zeitschrift (im folgenden zitiert „Zw. d. Z.") wird unter Mitarbeit von Barth, Gogarten, Thurneysen von Georg Merz im Verlag Chr. Kaiser, München, herausgegeben; sie ist das eigentliche Organ der ganzen Richtung.

– und Thurneysen, E., Komm, Schöpfer Geist! Predigten (ebenda 1924).

Brunner, Emil, Die Grenzen der Humanität (Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr 1922).

– Erlebnis, Erkenntnis und Glaube (ebenda 1923).

– Die Mystik und das Wort (ebenda 1924).

Gogarten, Friedrich, Die Entscheidung, in der Zeitschrift „Zw. d. Z." Heft I Januar 1923 S. 33–47.

– Ethik des Gewissens und Ethik der Gnade, „Zw. d. Z." II S. 10 bis 29.

– Die Frage nach der Autorität, „Zw. d. Z." III S. 6–27.

– Die Kirche und ihre Aufgabe, „Zw. d. Z." IV S. 52–70.

– Kultur und Religion, „Zw. d. Z." V (1924) S. 40–62.

Merz, Georg, Vom Bildungsideal der Jugendbewegung, „Zw. d. Z." V S. 62–79.

Thurneysen, Eduard, Eine christliche Unterweisung, „Zw. d. Z." I S. 48–61.
– Sozialismus und Christentum, „Zw. d. Z." II S. 58–80.
– Hermann Kutter zu seinem 60. Geburtstag, 12. September 1923, „Zw. d. Z." IV S. 1–13.
– Der Schritt zur Kultur, „Zw. d. Z." IV S. 70–77.
– Schrift und Offenbarung, „Zw. d. Z." VI S. 3–30.

B. Schriften von Gegnern

Althaus, Paul, Theologie und Geschichte. Zur Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie. Ztschr. f. systemat. Theol., hg. von E. Stange I. Jg. 1923/24, S. 741–786, 4. Heft (Verlag Bertelsmann, Gütersloh).
Hein, Arnold, Moderner Marcionitismus und Wissenschaft. Theologische Blätter, hg. von Karl Ludwig Schmidt II. Jg. 1923 Nr. 10 Spalte 246–253.
Werner, Martin, Das Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer (München, Verlag C. H. Beck 1924.)
Wünsch, Georg, Ethik des Zorns und Ethik der Gnade. Ztschr. f. Theologie und Kirche. Neue Folge hg. von H. Stephan. 4. Jg. 5. H. S. 327–352.

C. Aussprachen

Harnack, Adolf von, und Barth. Ztschr. „Christliche Welt" Jg. 1923.
Tillich, Paul, und Barth. Theol. Blätter II Nr. 11 und 12. Nov./Dez. 1923. Dazu noch Gogarten, ebenda III Nr. 1. Januar 1924.
Förster, Friedr. Wilh., und Barth. Ztschr. „Neuwerk", Jg. 1923 H. 4–7.
Hirsch, Emanuel, und Gogarten. „Zw. d. Z." II 11, III 52–63.

Nachweis
der zitierten Stellen aus Barths „Römerbrief"

(Zunächst ist die Seitenzahl unseres Textes genannt, dann die der Stellen aus Barth, die auf der betreffenden Seite angeführt werden)

137 = 398 16
138 = 83 143 128 90 99 19 28 69 75 72
139 = 173 234 323 240 432
140 = 14
141 = 125 (vgl. das Register v. Barths Werk)
142 = 112 259 453 317 86
143 = 96 52 40 97 6
144 = 78 6 7
145 = 79 f. 197 73 84 3
146 = 3 126 489
147 = 4
148 = 12 u. ö.
149 = 57 315 15 302 21
150 = 370 f. 431
151 = 183 88
152 = 302 373
153 = 408 393
156 = 22 f. 335 347
157 = 367
159 = 5 12 f. 34 25
160 = 25 f. 25
161 = 251
162 = 20 127
163 = 32 59
164 = 145 146 186
165 = 84 84
166 = 85 515
167 = 129
168 = 186 f. 310
169 = 311
170 = 158 159 307
171 = 307 f.
172 = 136 138
173 = 141
175 = 141
177 = 23
178 = 111 27 28
179 = 28
180 = 52
181 = 47
182 = 51 51 f.
183 = 52
184 = 65
184 = 487
187 = 143
189 = 143 f.
190 = 71
192 = 72 72 98
193 = 98 f. 36
195 = 286 f. 86
196 = 87 62 63
197 = 65 476
198 = 471 477 478
199 = 479 479 479
200 = 480
202 = 86
203 = 296 170 294
204 = 178 179 179

205 = 105 114 121 f.
206 = 175 176 240 (f. 206/12/14)
207 = 220 f. 220
208 = 247
209 = 241 167 288 224
210 = 171 365 f. 162
211 = 162
212 = 188 188 210 204
213 = 204 204 205 202
214 = 205 173
215 = 350 f. 352 364
216 = 187 186 456
217 = 400 424 24 f.
218 = 25 277
219 = 277 417
220 = 418
221 = 28 f. 42 f. 45
222 = 31 152 152
223 = 229 230 f. 418
224 = 473 331 57
225 = 58 f. 358 280
226 = 281 281
227 = 421 430
228 = 433 476 481 443
229 = 88 f. 91
231 = 240
232 = 250 250 252
233 = 447 467
234 = 321 f. 322 484
235 = 485 481 485
236 = 51 51 260
237 = 51 f. 52
238 = 53 117
239 = 55 91 67
241 = 36 102
242 = 102 513
243 = 492 494 503 f. 509 42
244 = 93 69
245 = 105 357 f.
246 = 372 f. 402
249 = 325 f. 318 f.
250 = 317
254 = XVI
255 = 195 f.
257 = 24 f. 22
258 = 370 418 452 ff.
261 = 86 40
264 = 78 197
265 = 7
267 = XIV
268 = 464 f. 56
269 = 513
270 = 512
281 = 149
283 = 234 f.
284 = 235
288 = 52 495
291 = 302
292 = 57

Verlag von Strecker und Schröder in Stuttgart

Werke von Professor Dr. August Messer

Fichtes religiöse Weltanschauung. Oktav. 220 S. Mit einem Bildnis. Kartoniert M 2,40, in Halbleinen M 3,20.

Messer, dem wir die beste kurze Gesamtdarstellung Fichtes verdanken, führt uns hier ins Allerheiligste seiner Weltanschauung und Persönlichkeit. Aus den Quellen läßt er Fichtes Religionsphilosophie lebendig und wirksam erstehen.

Dr. Schnaß in „Pädagogische Warte".

Katholisches und modernes Denken. Ein Gedankenaustausch über Gotteserkenntnis und Sittlichkeit zwischen Universitätsprofessor Dr. August Messer und Max Pribilla S. J. Oktav. 222 S. Kartoniert M 2,40, in Halbleinen M 3,20.

Ein bedeutsames geistesgeschichtliches Dokument der Gegenwart ... Die Art, wie der Streit durchgefochten wird, ist fesselnd und spannend von der ersten bis zur letzten Seite, nicht zuletzt weil er mit aller sachlichen Schärfe geführt wird, ohne daß Persönliches mit hineinspielt. Bremer Nachrichten.

Kants Leben und Philosophie. Oktav. 338 S. Kartoniert M 4,50, in Halbleinen M 5,50.

Ausgezeichnet hat es der Gießener Universitätsprofessor verstanden, in allgemeinverständlicher Weise auf wissenschaftlicher Grundlage den philosophischen Laien in die Ideenwelt des großen Philosophen einzuführen. Ostsee-Zeitung, Stettin.

Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 6. bis 9. Tauf. Oktav. 264 S. Kartoniert M 3,20, in Halbleinen M 4,—.

Ich halte das Buch für ganz außerordentlich geeignet, in das Studium dieses Grundwerkes der Philosophie einzuführen. Es geht in alle Tiefen der wissenschaftlichen Kontroversen ein, ohne doch deshalb den Anfänger in unübersichtliche Diskussionen zu verwickeln und zu verwirren. Und es gibt dem Fachmann die rechte Gelegenheit, in dem Verständnis der Kritik sich weiter fortzubilden.

Prof. Dr. Paul Hensel, Erlangen.

Erläuterungen zu Nietzsches Zarathustra. 13.—15. Tausend, Oktav. 182 S. Kartoniert M 2,40, in Halbleinen M 3,20.

Alles was Messer sagt, ist klar, sachlich, gediegen, im Urteil maßvoll ... Darum kann man alle Schriften von ihm empfehlen. Die Erläuterungen selbst und die kurze, aber gediegene biographische Einleitung können allen gute Dienste tun.

Dr. Philipp Funk in der Bücher-Rundschau München.

Oswald Spengler als Philosoph. Oktav. 216 S. In Halbleinen M 3,20.

Das Werk geht nicht darauf aus, die vielen Schriften für und gegen Spengler zu vermehren, sondern die Welt- und Lebensanschauung Spenglers aus seinem Werk herauszusondern und übersichtlich darzustellen. Das tut Messer mit musterhafter Objektivität und bietet so dem mit Spengler noch nicht vertrauten Leser eine zuverlässige erste Einführung, dem Kenner aber eine abschließende, gerecht wägende Würdigung. Hamburgischer Korrespondent.

Prospekte über philosophische Literatur kostenlos.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

TEXTAUSGABEN

GUSTAV THEODOR FECHNER

Das Büchlein vom Leben nach dem Tode

Herausgegeben von Dr. W. Platz
Kartoniert 1,40, Halbleinen 2,20, Ganzleinen 2,70

GUSTAV THEODOR FECHNER

Die drei Motive und Gründe des Glaubens

Herausgegeben von Dr. W. Platz
Kartoniert 2,50, Halbleinen 3,30

GUSTAV THEODOR FECHNER

Über das höchste Gut

Herausgegeben von Dr. W. Platz
Kartoniert 1,40, Halbleinen 2,20

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Die Bestimmung des Menschen

Herausgegeben von Dr. M. Kronenberg
Kartoniert 1,70, Halbleinen 2,50, Ganzleinen 3,—

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Reden an die deutsche Nation

Herausgegeben von Dr. M. Kronenberg
Kartoniert 2,50, Halbleinen 3,30, Ganzleinen 3,80

IMMANUEL KANT

Zum ewigen Frieden

Ein philosophischer Entwurf
Kartoniert 1,70, Halbleinen 2,50

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER

Monologe

Herausgegeben von Prof. A. Messer
Kartoniert 1,40, Halbleinen 2,20, Ganzleinen 2,70

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER

Über die Religion

Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern
Herausgegeben von Prof. A. Messer
Kartoniert 1,70, Halbleinen 2,50

ARTHUR SCHOPENHAUER

Aphorismen zur Lebensweisheit

Eingeleitet und herausgegeben von P. Messer-Platz
Kartoniert 3,20, Halbleinen 4,—

VERLAG STRECKER UND SCHRÖDER
IN STUTTGART

-.95
5636

99544

BX
4827
K5
G43

99544

Gemmer, Anders
Soeren Kierkegaard
und Karl Barth

DATE DUE AG 18 '69 BORROWER'S NAME

Gemmer
Soeren

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

PRINTED IN U.S.A.